112
148/1

EUPHORION

ZEITSCHRIFT FÜR LITERATURGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON AUGUST SAUER

DRITTE FOLGE

HERAUSGEGEBEN VON

HANS PYRITZ

46. BAND 1. HEFT

HEIDELBERG 1952

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

INHALT DES ERSTEN HEFTES

Zum neuen Jahrgang 1
Dietrich Gerhardt (Münster i. W.), Lavaters Wahrheit und Dichtung 4
Carl Roos (Kopenhagen), Faust und die Zikade. Das Faustsymbol 31
F. Otto Schrader (Kiel), „Selige Sehnsucht". Ein Bekenntnis zur Seelenwanderung 48
Walter Marg (Kiel), Goethes „Wiederfinden" 59
Gustav F. Hartlaub (Heidelberg), Eduard Mörike und der „Sehrmann" .. 80
Richard Hauschild (Jena), Die Herkunft und Textgestaltung der hebräischen Inschrift in der „Judenbuche" der Annette von Droste-Hülshoff.. 85

Forschungsbericht

Friedrich Sengle (Köln), Bemerkungen zu Technik und Geist der populären Biographie. Am Beispiel von Otto Heuscheles „Herzogin Anna Amalia" 100

Besprechungen

Friedrich Maurer, Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit (besprochen von Cola Minis) 107
Aloysia Rettler, Niederdeutsche Literatur im Zeitalter des Barocks (besprochen von Erik Lunding)..... 110

REDAKTIONELLE BEMERKUNGEN

Anschrift des Herausgebers und der Redaktion: Professor Dr. Hans Pyritz, Hamburg 20, Sudeckstraße 2.

Es wird gebeten, Manuskripte erst nach vorheriger Anfrage und Vereinbarung einzusenden. Für unverlangt gesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückgabe von Manuskripten kann nur erfolgen, wenn das erforderliche Porto beigefügt war.

Für die technische Einrichtung der Manuskripte ist ein Merkblatt zu beachten, das jeder neuhinzutretende Mitarbeiter von der Redaktions-Geschäftsstelle erhält bzw. anfordern kann.

Besprechungsexemplare nimmt der Universitätsverlag Carl Winter, Heidelberg, Lutherstraße 59, entgegen. Die Möglichkeit und die Form der Anzeige (Einzelrezension, Forschungsbericht, Sammelhinweis) bestimmen sich nach inhaltlichen Gesichtspunkten und nach dem verfügbaren Raum. Rücksendung unverlangter Neuerscheinungen, die nicht in das Aufgabengebiet der Zeitschrift fallen, kann grundsätzlich nur gegen Portoerstattung erfolgen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften. Der Preis des Einzelheftes beträgt DM 10,–, der Preis des Jahrgangs DM 36,–. Studentische Bezieher erhalten gegen Vorlage eines Hörerscheins 15% Nachlaß. Die Annahme von Bestellungen und die Auslieferung der Zeitschrift erfolgen durch den Buchhandel.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen zwanzig unberechnete Sonderabzüge. Darüber hinaus können weitere Exemplare, im Höchstfalle dreißig, gegen Vergütung der Selbstkosten geliefert werden.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Printed in Germany. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

1127 K

Zum neuen Jahrgang

Als 1950 der EUPHORION mit dem ersten Heft seiner Dritten Folge hervortrat, nach langer Pause von den Fachgenossen des In- und Auslandes freudig begrüßt, da durfte der regelmäßige Fortgang der Zeitschrift als gesichert erscheinen. Diese Hoffnung war leider verfrüht. Die Ungunst der Verhältnisse, die dem wissenschaftlichen Verlagswesen noch immer so hart zu schaffen macht, erzwang nach Abschluß des 45. Bandes im Sommer 1951 eine abermalige Stockung.

Möge die Krise nunmehr endgültig gebannt sein! Die Unentbehrlichkeit der Zeitschrift hat sich in den Monaten des Stillstands überzeugend bestätigt. Zahlreiche Anfragen und Zusprüche zeigten, wie sehr sie vermißt wurde. Die Kette der Angebote und Manuskripte lief ununterbrochen fort. Eine Reihe wertvoller Beiträge harrt des Abdrucks. Von innen her gesund und lebenskräftig, wird und muß der EUPHORION auch seine äußere Existenz behaupten, wenn die materielle Unterstützung, die er erfährt, seinem Ansehen und seinen Aufgaben einigermaßen entspricht.

Geisteswissenschaftliche Fachorgane können sich heute nur dann erhalten, wenn öffentliche und private Hilfe zusammenwirken. Subventionen sind in einer Zeit, die der gelehrten Arbeit ihre einstigen ökonomischen Grundlagen fast völlig entzogen hat, zu notwendigen Ausgleichsmaßnahmen innerhalb des sozialen Lebensgefüges geworden. Und mit Ernst muß gesagt werden, daß die Mittel, die der Wissenschaft zufließen – dankbar empfangen, woher sie kommen mögen –, zur Erfüllung der wesentlichsten Bedürfnisse noch längst nicht genügen. Entscheidend aber hängt das Schicksal einer Zeitschrift wie stets von der Zahl ihrer Bezieher ab. In dieser Hinsicht gilt es, an die Verantwortung zu appellieren, die heute in verstärktem Maße den Hochschulseminaren und Forschungsinstituten, den öffentlichen Bibliotheken und Schulbüchereien aufliegt. Und ebenso gilt es, den persönlichen Opfersinn aufzurufen. Erst wenn jeder Mitarbeiter und jeder Leser, der es irgend vermag, in die Gilde der Abonnenten eintritt, wird der Bestand des EUPHORION wirklich verbürgt, sein planmäßiger Ausbau gewährleistet sein.

Das Titelblatt des vorliegenden Heftes zeigt einige Veränderungen an, die seit dem letzten Jahrgang eingetreten sind. Nach Vereinbarung mit dem Simons-Verlag in Marburg/Lahn sind die Verlagsrechte an den Universitätsverlag Carl Winter in Heidelberg übergegangen. Ferner ist der Mitherausgeber des 45. Bandes, Herr Professor Dr. Hans Neumann in Göttingen, auf seinen Wunsch aus der Schriftleitung ausgeschieden. – Allen, die daran mitwirkten, daß der EUPHORION nach dem Kriege wieder in Gang kam, sei an dieser Stelle gedankt. An die Mitarbeiter und Bezieher aber richtet sich die Bitte, den künftigen Trägern des Unternehmens ihr Vertrauen zu wahren: dem neuen Verlag, dessen Name mit der Geschichte der Sprach- und Literatur-

wissenschaft seit langem verbunden ist; und dem Herausgeber, dem jetzt die redaktionelle Gesamtverantwortung zufällt. Der Sitz der Geschäftsstelle verbleibt am alten Ort.

Der äußere Umfang des einzelnen Heftes erscheint zunächst um einen Bogen verringert. Faktisch entsteht kein Verlust; denn durch Vergrößerung des Satzspiegels ist die Papierersparnis voll ausgeglichen. Sobald es die Verhältnisse irgend erlauben, soll das Volumen der Zeitschrift erweitert werden. Nicht nur die Vielfalt der literarhistorischen Aufgaben erfordert breiteren Spielraum. Auch wichtige Fragen der Theatergeschichte sollen fortan Gehör finden, wie es schon früher gelegentlich der Fall war: um eine wissenschaftliche Disziplin methodisch klären und sachlich fördern zu helfen, die noch immer keine feste Gestalt gewonnen hat und die zur Zeit kein eigenes Publikationsorgan besitzt.

Im übrigen wird auch für den künftigen Weg der Zeitschrift, für ihr Programm und ihren Charakter, das Geleitwort des 45. Bandes bestimmend bleiben. Schon in den nächsten Heften werden wieder Themen der alt- und neudeutschen Literatur- und Geistesgeschichte gesellt sein; und Arbeiten aus dem Problembereich benachbarter Literaturen oder internationaler Literaturbeziehungen werden hinzutreten, soweit sie das germanistische Forschungsfeld berühren.

Besonders erfreulich ist die unverminderte Teilnahme der ausländischen Fachgenossen. Den Beiträgen, die dänische und niederländische Kollegen zum vorliegenden Heft geliefert haben, werden weitere Gaben außerdeutscher, europäischer und überseeischer Literarhistoriker folgen. Die Erkenntnis, daß nur gemeinsame Bemühung uns wirklich voranbringt und daß zugleich in solcher Werkgemeinschaft die völkerverbindende Mission der Wissenschaft sich tätig darstellt, gehörte zu den Leitgedanken des neuen EUPHORION. Ihn wieder, ja noch stärker als in vergangenen Zeiten, zu einem Forum des internationalen Gesprächs zu machen, war die ausgesprochene Absicht. Der Herausgeber gesteht, daß ihn nicht zum wenigsten die Unterstützung, die er hierin bei den ausländischen Freunden gefunden, in seinem an Rückschlägen reichen, zuweilen fast hoffnungslosen Kampf um die Rettung der Zeitschrift ermutigt hat.

Aber nicht nur über Ländergrenzen, auch über Fachgrenzen hinweg gedeiht wieder ein wissenschaftlicher Verkehr, wie er im 19. Jahrhundert noch selbstverständlich gewesen und erst im Zeitalter der fortschreitenden Spezialisierung bis auf vereinzelte rühmliche Ausnahmen versiegt war. Daß sich Vertreter verschiedener Disziplinen wechselseitige Arbeitshilfe leisten, gilt nicht mehr als Übergriff, sondern als nobile officium: ein neues wissenschaftliches Gemeinbewußtsein kündigt sich in diesem immer deutlicher spürbaren Wandel des Urteils und der Praxis an. Das vorliegende Heft gibt mit der Mehrzahl seiner Beiträge ein Beispiel solchen fruchtbaren Zusammenwirkens. Ein Slavist bemüht sich um die Erschließung von Lavaters Hinterlassenschaft; ein Indologe und ein klassischer Philologe fördern die Goethe-Interpretation; ein Orientalist und ein Kunsthistoriker treten in den Dienst der Droste- und Mörike-Philologie.

SCANNED 7 of 62

Auf den exemplarischen Sinn, der sich in dieser Aufsatzreihe ausdrückt, auf ihren symphonischen Klangwert kam es dem Herausgeber bei der Zusammenstellung des Heftes entscheidend an. Nicht alle hier gehandhabten Methoden und vorgetragenen Thesen werden unbestritten bleiben. Mögen sie Widerspruch wecken – wir scheuen ihn nicht; wir begrüßen ihn, wenn er in sachlicher Diskussion zu vertieften Einsichten führt. Schon das nächste Heft wird zeigen, daß wir auch der wissenschaftlichen Kontroverse ihr Recht zu lassen gedenken. Denn nur in der ständigen Bereitschaft zu kritischer Auseinandersetzung bewähren wir den doppelten Auftrag des forschenden Geistes inmitten einer von Parteileidenschaften besessenen, von Dogmen beherrschten Welt: objektive Erkenntnis zu stiften und ein Leben aus innerer Freiheit möglich zu machen.

Herausgeber und Verlag

Lavaters Wahrheit und Dichtung.

Von

Dietrich Gerhardt (Münster).

Von dem schriftlichen Kommentar, der J. C. Lavaters Leben in irgendeiner Form dauernd begleitet hat[1], ist zu seinen Lebzeiten nur wenig gedruckt worden, der erste Teil des Tagebuchs von 1771 noch dazu angeblich ohne seinen Willen; gerade für dies Werk hat man sich daher stets lebhaft interessiert, aber oft geschwankt, wie es als Ganzes und in seinen Teilen zu bewerten sei. Lavater hat sich nun selbst darüber ausgesprochen, wie er das Verhältnis der beiden Bände seines Bekenntnisbuches zueinander und zu der biographischen Wirklichkeit angesehen wissen wollte, und zwar in seinem offenen Brief *An den Herausgeber des geheimen Tagebuches*, oder sogar schon in den Titeln, denn: *Geheimes Tagebuch, Von einem Beobachter seiner Selbst* heißt es ja hier, dort aber: *Unveränderte* oder *Unausgesuchte*[2] *Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst.* Er sagt ferner in der jüngeren Sammlung über die ältere[3], sie erinnere *fast auf allen Blättern an seine eigenen, besondersten, und wie er glaubte, keinem Menschen bekannten Situationen, Gesinnungen und Handlungen*, und es sei darin *ein wichtiger Theil seiner Privatgeschichte, auf mancherley weise zerstückt, versetzt, verändert, umgestaltet und gedruckt*[4].

Damit wird bereits gesagt, daß der Herausgeber — und das ist J. G. Zollikofer[5], nicht, wie man vielfach annahm[6], Lavater selbst — daß der Heraus-

[1] Hier sind vor allem die beiden Manuskripte 1 und 2 des Nachlasses zu nennen: *Autobiographisches — Angefangen 1779 — allein meinen Kindern und den nächsten Freunden gewidmet* und: *Zweite Epoche meines Lebens. Vom Collegium Humanitatis an bis zur Ordination*, dazu ein Résumé des Anfangs von 1 auch im MS 15 und Notizen, aus denen der Text erst erwachsen ist, im MS 121,1; so nach O. Guinaudeau, Jean-Gaspard Lavater, Paris 1924, S. 499 Anm. 5. Eine Art Tagebuch finden wir auch in den Aufzeichnungen für seinen Sohn *Noli me nolle*, s. G. Finsler, Lavater in Amt und Privatleben, in der Denkschrift: Johann Caspar Lavater 1741—1801, Zürich 1902, S. 26ff. Stücke eines moralischen Tagebuchs in der Art des gedruckten standen bereits im *Erinnerer* (hrsg. bei E. Staehelin, J. C. Lavaters ausg. Werke I, Zürich 1942, S. 46 ff.), und gleichzeitig mit dem gedruckten bringt ein Traktat *Nachdenken über mich selbst.* Zürich 1771, die gleiche Art religiöser Selbstbetrachtung, ohne sie in literarische Form zu kleiden, s. G. v. Schultheß-Rechberg, Lavater als religiöse Persönlichkeit, in der genannten Denkschrift S. 292. Reichliche, in ihrer Ausführlichkeit sogar parodierte Aufzeichnungen haben wir auch über die Reisen Lavaters, ediert ist z. B. Johan Caspar Lavaters Rejse til Danmark i Sommeren 1793, und zwar von L. Bobé, Kopenhagen 1898, vgl. Dechent in der Christl. Welt 14 (1900), Sp. 110f., daneben noch mancherlei an Biographischem in den Handschriften des Nachlasses. O. Farners Ausgabe: Lavaters Jugend, von ihm selbst erzählt, Zürich 1942, war mir unerreichbar.

[2] Dies nach S. XLVII. Die verschiedenen Ausgaben der beiden Tagebücher von 1772—73 findet man in K. Goedekes Grundriß IV 1, 3. Aufl. (1916), S. 259.

[3] In dem erwähnten Einleitungsschreiben, das mit dem 19. Junius 1773 datiert ist.

[4] S. V.

[5] G. J. Zollikofer (1730—1788) war gebürtiger St. Galler und wirkte erst seit 1758 als Prediger der reformierten Gemeinde in Leipzig. Lavater hatte ihn dort 1764 kennen gelernt und schildert ihn in einem Brief an Bodmer vom 5. IV. 1763 so: *ein bleiches, langes, aber redliches und geistvolles Angesicht; ein Liebhaber der schönen Wissenschaften; ein Mann von Geschmack; menschenfreundlich, aufrichtig, allgemein geliebt und geehrt, sowohl wegen der Einfalt seiner Lehre, als der Unsträflichkeit seines Lebens* (Johann Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung von seinem

geber mit dem Stoff der Lavaterschen Aufzeichnungen nach seinem eigenen Ermessen verfahren sei, daß man diese also nicht mehr als genaue Lebensbeschreibung, als Tagebuch im Sinne der sonstigen autobiographischen Aufzeichnungen ansprechen, nicht demgemäß verwerten dürfe. Wir erfahren auch Näheres über die Art dieses Verfahrens: Lavater lobt nämlich, daß sein Redaktor *Weisheit in der Wahl* und *Feinheit in der Umkleidung* geübt habe[7], und den ersten dieser beiden Arbeitsgänge: die Auswahl, deuten gelegentliche Reihen von Gedankenstrichen oder philologenhafte Anmerkungen über angebliche Lücken und Sprünge im früheren Teil öfters auch sichtbar an.

Dabei hat sich der Herausgeber wohl zunächst mehr darum gesorgt, den Verfasser nicht allzu kenntlich bloßzustellen, da er seine Aufzeichnungen ja, wie er selbst angibt[8], bloß zu seinem, seiner Kinder, und etwa einiger allervertrautester Freunde unmittelbarem Gebrauche aufgesetzt habe; erst mittelbar war es sein Bestreben, aus dem einen Januarmonat des Lavaterschen Tagebuches ein schriftstellerisches Gebilde herzustellen, das als *Beobachtetes* beurteilt werden konnte, auch wenn die Neugier nach dem *Beobachter* unbefriedigt blieb[9]. Nachträglich stellt Lavater allerdings etwas ärgerlich fest, daß dennoch *sehr wenige Leser dieser Schrift dieselbe als eine Beobachtungsgeschichte gelesen und beurtheilt* hätten[10], und zählt her, was für verschiedenartige Deutungen sich sein entfremdetes Produkt gefallen lassen mußte. So nimmt er auch noch einmal auf, was er, gleichfalls in der Form eines Briefes, bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage des ersten Teils verkündet hatte, daß nämlich der Herausgeber Veränderungen, Versetzungen und Zusätze zu machen für gut befunden habe, die ihn vollkommen berechtigen könnten, diese Schrift nicht für sein Werk zu erklären[11]. Daß einzelne Motive sichtlich in rein schriftstellerischer Weise verwendet, einzelne anekdotische Züge topisch vertauscht waren, wie er dies an einzelnen Beispielen vorführt[12], war von der Öffentlichkeit an-

Tochtermann Georg Geßner I, Winterthur 1802, S. 200). Aus Zollikofers Gesangbuch betet die Familie Tgb. I S. 58 und 204. Er revidierte Lavater den dritten Band der Physiognomik, in dem er selber vorkam (S. 249ff.), s. den Brief aus Leipzig an Garve vom 6. V. 1777, kurz vor dem Besuch, den er mit seiner (ersten) Frau bei Lavater machte (Briefwechsel zwischen Christian Garve und Georg Joachim Zollikofer . . ., Breslau 1804, S. 233f). Die Arbeit über Zollikofer und Lavater, die D. Jacoby in der Allg. dt. Biogr. 45 (1900), S. 419, angekündigt hat, scheint nie erschienen zu sein.

[6] S. XXIV. [7] S. VI. [8] S. XXX.

[9] Vgl. S. VIII. Dem Vorbericht zum Tgb. I nach (S. 8) scheint er ja noch mehrere Monate in Reserve gehabt, seinen Versuch aber zunächst auf den Januar beschränkt zu haben.

[10] S. IX. [11] S. XI.

[12] Es sind die folgenden Punkte: 1) Er habe sich nie frisieren lassen, 2) er sei nie Schlitten gefahren, 3) er habe nie Musik oder Tanzkunst betrieben (S. XI). Gerade diese Szenen sind aber im Tgb. I S. 175ff sogar in Kupfern abgebildet, die (nach S. 8, 38, 128, 175, 205, 255 usw.) angeblich auf Skizzen des Verfassers selbst zurückgehen. Dennoch entschuldigt Lavater den vermittelnden *Freund* und sagt zu Punkt 3: *aber wenn es mir z. E. bey einer Sammlung vermischter Poesien gerade so ergangen wäre, wie ihm beym Claviere* (vgl. Tgb. I S. 149 f.), *und er hätte meine Beobachtungen in die seinige umgekleidet, mich unkenntlich zu machen; wäre dieses denn unklug, oder untreu, oder indiscret, oder Erdichtung gewesen?* (S. XIII), zu 1 und 2 Entsprechendes: *Durfte aber der freundschaftliche Überlieferer nicht ähnliche Eitelkeiten in diese umkleiden, um seinen Freund den Augen des oft indiscreten Publicums zu entziehen?* (ebenda).

scheinend dahin ausgelegt worden, es sei durch diesen *schrecklichen Widerspruch* das Ganze entwertet[13]. Hiergegen tritt Lavater nachdrücklich ein, und zwar zunächst dadurch, daß er Zollikofer als bloßen Herausgeber entlastet und einen weiteren Redaktor nennt, dessen Hand bereits vorher im Manuskript zu spüren sei, dann aber in ruhiger Besinnung auf den Grund der Sache. Zunächst wird das durch ein Paradox angedeutet: er (der Herausgeber) habe die Wahrheit gesagt, ohne daß er (Lavater) jedoch ein Wort von seiner Behauptung zurückzunehmen brauche[14]: *Sie haben zu der Handschrift nicht das mindeste hinzugethan*, sagt er zu Zollikofer, *nichts eingeschoben; Sprachfehler, Styl und einige mit Klugheit weggelassene Stellen ausgenommen, haben Sie, wie ich nun gewiß weiß, an dem Manuscripte, das Ihnen überliefert worden war, nichts geändert. Alle Zusätze, Einschiebsel, oder vielmehr, alle Versetzungen, alle Umkleidungen fallen lediglich auf den lieben Freund zurück, der Ihnen das Manuscript in dieser Gestalt überliefert hat*[15].

Dies ist nicht nur Psychologie im Umgang mit dem *redlichen* Zollikofer, denn auch dem zweiten, neu aufgetauchten Mittelsmann erkennt Lavater ausdrücklich zu, daß er sozusagen stilrein gearbeitet, ihm nichts angedichtet habe, was er nicht auf diese oder jene Weise in seinem Manuscripte aufgezeichnet vorgefunden hätte[16]. Auch was ganz als *Gemäche* dieses Freundes anzusehen sei, dürfe deswegen nicht als *Erdichtung* gelten. Auch hier taucht neben der vollzogenen *Discretion* wieder die Möglichkeit schriftstellerischer Willkür auf, die Lavater freilich nur nennt, um sie gleich wieder zu verneinen[17]; selbst wenn sie vorläge, scheint ihm doch immer der höhere Begriff des Authentischen noch nicht beeinträchtigt, um den es ihm hier offensicht ich zu tun ist. Die ultimative Frage: *Ist das Tagebuch ächt? Unächt?* lehnt er ab als dem *Gesichtspunkt* des Ganzen unangemessen und wundert sich darüber, daß dennoch selbst *vortreffliche und äußerst billige Männer* geurteilt hätten, *daß das ganze Werk keinen Werth habe, wenn es nicht ächt, wenn es erdichtet sey*[18]. Ja, schärfer aufs Wesentliche bedacht, fragt er rhetorisch geradezu: *Könnte denn das Buch, gesetzt, daß es auch durchaus im höchsten Grade erdichtet wäre, nicht immer noch in mancher Absicht großen Nutzen haben, wenigstens eben den Nutzen, den man jedem moralischen Romane gern eingesteht? . . .*[19] Ebenfalls des Wesentlichen bewußt, begrenzt er dann die Eingriffe des *ersten Überlieferers* auf die *Äußerliche Geschichte*, auf die *Form*[20]. Sie sei *stark verändert oder versetzt, das Wesentliche der Moral des Beobachters*[21], Art und Grundsatz des Ganzen seien aber dabei unberührt geblieben. Damit meint er wohl vor allem auch jenen sentimentalen geistlichen Naturalismus, mit dem er den *Gang oder Irrgang einer nicht ganz unredlichen*

[13] S. XI. [14] S. XIf.

[15] S. XII. Vgl. dazu den Vorbericht des mit A. P. R. unterzeichneten Herausgebers im Tgb. I S. 5—8, datiert: *R. im October 1770.*

[16] S. XII. [17] S. XIVf.

[18] S. XV. Zu dem Stichwort *Gesichtspunkt* vgl. Tgb. II S. 318.

[19] S. XVI. Vgl. dazu auch den Vorbericht des Herausgebers im Tgb. I S. 5f.

[20] S. XVII. [21] S. XIX.

Seele in ihrer *unendlichen Wichtigkeit* beobachten und schildern wollte, und den er gegen mißdeutende Kritik als eigene Sache verteidigt[22], jene wahrhaft typische Mitte, die er zwischen den *Confessions*[23] und der „Psychologie" des *Anton Reiser* einnimmt, die Mitte, für die die Goethische Copula zwischen Dichtung und Wahrheit dann den schlagenden Ausdruck gefügt hat.

Mir scheint, daß man diesen Gedankengang Lavaters ernst nehmen sollte. Gerade wir in einem Zeitalter der Jagd auf „Topoi" aller Art täten gut, den Unterschied zwischen „echt" und „richtig" anzuerkennen[24], um den Lavater sich hier bemüht. Ist nicht in diesem Sinne der erste Teil des Tagebuchs mit all seinen Entstellungen doch noch „richtiger" als der zweite, auch wenn er nicht in allem „echt" ist? Zumindest haben wir nach diesem Maßstab die Ansprüche zu messen, die literaturwissenschaftliche Auslegung an die Texte stellt.

Die Zeitgenossen nahmen an diesem Durcheinander von Fremd und Eigen jedenfalls öfters Anstoß[24a], auch Herder fand kein Gefallen daran und schrieb

[22] S. XVII ff. Auch dem Herausgeber von Tgb. I (S. 5) scheint eine *getreue und umständliche moralische Lebensbeschreibung des gemeinsten und unromanhaftesten Menschen unendlich wichtiger . . . als der sonderbarste und interessanteste Roman.*

[23] Über ihren möglichen Einfluß s. Guinaudeau S. 2, 500 Anm. 6; 508 f. Anm. 67. Guinaudeau beseitigt chronologische Schwierigkeiten (die *Confessions* erschienen zuerst 1782) durch die Annahme, Lavater habe eine der vielen umlaufenden Handschriften in Händen gehabt. Am 19. III. 1781 schreibt Lavater an F. H. Jacobi: *Kennen Sie Rousseau Juge de Jean Jaques? Ein Denkmal der Menschheit in jedem Sinne! Der arme Misanthrope* (F. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel hrsg. v. Fr. Roth I, Leipzig 1825, S. 315), und der schreibt wiederum unterm 30. I. 1790 an Lavater: *Die Fortsetzung der Confessions de Rousseau hast Du gewiß gelesen. Wie lehrreich und wie abscheulich! — Welch' ein guter Mensch muß Diderot gewesen seyn, da jenes Ungeheuer von Eigensucht ihm nie ganz Feind werden konnte. Und der eitle Geck ist darauf gestorben, daß er der beste unter allen Menschen sey* (ebenda II, 1827, S. 15 f.). Ausführlicher spricht über Rousseau nach Lektüre der *Lettres de la Montagne* auch das Tgb. I S. 136, und gleichfalls durchaus negativ. Ein langes, charakteristisches Motto aus Rousseau soll vor dem zweiten Bande der Vermischten Schriften (Winterthur 1781) jene selbstkritische Psychoanalyse rechtfertigen, die Lavater ins Geistliche gewendet hat. Den zitierten Abschnitt zu bestimmen, ist mir, auch mit H. Lausbergs Hilfe, einstweilen noch nicht gelungen; er stammt offenbar nicht aus den *Confessions* und verteidigt den *auteur qui écrit d'après son Coeur*, den *Beobachter seiner Selbst* und seine abundantia cordis auch gegen den Anschein, als sei er in seiner Offenheit irgendwie *dangereux*, und gerade dies erinnert gleichfalls an Lavater, der F. H. Jacobi gegenüber in Gesprächen des Jahres 1774 ausdrücklich gegen diesen Begriff des *gefährlichen* Autors angeht und schmäht, wie zweideutig, schief und ungerecht dieser Ausdruck, auf Meinungen und Schriften angewendet, fast in allen Fällen sein müsse (Zitat übernommen aus H. M. Flasdieck, Goethe in Elberfeld, 2. Aufl. = Veröff. d. Stadtbücherei Wuppertal 1, Wuppertal-E. 1949, S. 30). Auch durch J. G. Zimmermann mögen Lavater mittelbar Einflüsse Rousseaus zugekommen sein.

[24] Dies Begriffspaar nehme ich aus H. Kantorowiczens Einführung in die Textkritik, Leipzig 1921, S. 5 ff; doch vgl. man auch die eben angeführte Stelle über *ächt? unächt?* (s. o. S. 3).

[24a] Ein mit *B.* unterzeichnender Referent in Bahrdts Allgemeiner Theologischer Bibliothek 1, Mietau 1774, der S. 151—75 das zweite Tagebuch als *Beobachter seiner Beobachtungen* wohlwollend bespricht, ist im ganzen mit dem einverstanden, was Lavaters Briefwechsel mit seinem Herausgeber ergibt, meint dann aber doch auf S. 153: *In der Folge behaupten Sie aber auch, daß das Tagebuch, gesetzt (aber nicht zugegeben) daß es eigentliche Erdichtungen enthielte, seinen Nutzen behaupten müsse: und damit bin ich nicht ganz einig. Wenigstens behaupte ich, daß der Nutzen einer solchen Schrift größer ist, so bald der Leser überzeugt seyn darf, daß er historische Wahrheit lieset.* Im übrigen weiß er diese inhaltliche Problematik des Tagebuches von der eigentlich literarischen wohl zu trennen: *Was steht neues in dem Buche? ist es rein und korrekt? Wie ist die Erzählung gerathen? Was hätte der Verfasser kürzer und was vollständiger berichten sollen? Diese und ähnliche Fragen* hält er für *kunstrichterliche Fragen*, die er übergeht.

Ende Dezember 1773[25]: *Das ‚Tagbuch' bin ich durch. Dank und Dank auch nicht für die Stellen, die von mir handeln. Ich möchte mit Ihrer Frauen sagen, die überall wie ein würksamer, einfältiger Engel Gottes erscheint (und Du, mein Freund, bist ein lieber Gottesschwätzer!*[26]*): ‚Ich wollte, daß keiner weder Gutes noch Böses von mir schriebe! mich weder für seichten Kopf noch Genie schölte!' Also damit gehabt Euch wohl. Das ‚Tagbuch' wird viel Gutes und Erbauung stiften; ist aber kein Tagbuch mehr, höchstens zeigt sich Lavater im Nachtcamisol oben auf dem Balcon, weiß aber wohl, daß er auf dem Balcon stehe. Nicht kalt noch warm. Wollte, daß es kalt oder &c. der Monsieur aber, der vermuthlich ein vortrefflicher Ministre de la parole de Dieu sein muß und sich die Mühe genommen, in die zu warme Suppe des Textes Stücke Eis zu thun — das Eis ihm unter seine frisirte Perrücke! daß es ihm statt Schweiß herunterlaufe. Amen &c. —*[27]

So ergab sich für Lavater die Notwendigkeit, dem ersten Teil einen zweiten nachzuschicken, eine Notwendigkeit, die er Herdern bereits brieflich dargelegt hatte: *Ich muß einen ganz ächten, unverstellten Band ‚Tagebuch' herausgeben. Diese Thorheit ist nun Weisheit, und ich fange mit dem X. November an . . . (wie ich wirklich dabei anfing — wenn ich gleich bald wieder aufhörte) — verzeihe mir dies . . .*; und, unbestimmter, noch einmal mit dem fertigen Buch: *Nun wirst Du auch mein ‚Tagebuch' haben. Noch einmal: verzeihe, dulde noch diesmal — lies es mit Brudernachsicht! Wenn D u alle meine Gründe wüßtest; vielleicht, nein gewiß würdest Du mehr als — verzeihen*[28]. Die Einleitung des zweiten Teils beteuert ausführlich mit viel *scheinbarer Sprache* fingierter Kritiker und kaum ganz ehrlich[29], daß der eigentliche Grund in dem dringenden Wunsch des Publikums beruhe. Dies erleichtert auch ihre Form, die eines Briefwechsels zwischen Verfasser und Herausgeber, wie dergleichen die Romantiker später gern verspotteten. Lavater möchte hier besonders denen den Wind aus den Segeln nehmen, die ihn

[25] Aus Herders Nachlaß, hrsg. v. H. Düntzer und F. G. v. Herder II, Frankfurt a. M. 1857, S. 73.

[26] Dies Wort muß ihm furchtbar nachgegangen sein, denn es klingt im Briefwechsel noch lange an, s. L. an H. S. 77, H. an L. (Januar 1774) S. 82, L. an H. (4. II. 1774) S. 90, und den sichtlich noch hiergegen gesetzten *Gottesarbeiter* bei L. an H. (22. IV. 1774) S. 95. Man hat es oft aus seiner von Herder auch graphisch betonten Komposition, aus dem Gegensatz zum Engel Gottes und aus der flüchtig eingeschalteten Parenthese gerissen, was seine Schärfe unnötig vermehrt.

[27] 4. II. 1773 (Düntzer II, S. 33).

[28] Düntzer II, S. 67.

[29] Wissen wir doch aus der eben angeführten Briefstelle, daß er den zweiten Teil erst nach langer Pause, am 10. XI. 1772, wieder aufnahm, nicht um aller jener didaktischen Absichten willen, von denen er spricht, sondern einfach deshalb, weil ihn an diesem Tag ein Brief Herders erreichte, der ihn gewaltig ermunterte. Das beschreibt er zu Beginn des zweiten Teils selbst, wie bereits in seinem Antwortbrief an Herder (der im Tagebuch *N.* heißt); man vgl. also Düntzer II, S. 72, mit Tgb. II S. 3ff., dazu die Anmerkung des Autors S. 208* über Unterbrechungen im Tagebuch: *Ich habe keine Zeile mehr Tagebuch seit dem 10. Nov. 1772 für mich geschrieben, und keine weniger, als ich hier dem Herausgeber des ersten Theils übersende.* Dennoch glaubt zum Beispiel noch G. v. Schultheß-Rechberg Lavaters Versicherung, daß der zweite Teil wirklich *dem Drängen des Publikums nachgebend* verfaßt sei (Denkschrift S. 291), obwohl z. B. die Rezension des ersten Teils in den Jenaischen Zeitungen von gel. Sachen, 76. St. (1771), S. 637, nach theologischer Kritik des Werkes geradezu sagt: *Bey so gestellten Sachen wäre es besser, der Hr Herausgeber behielte die folgenden Monate für sich.*

der Eitelkeit bezichtigen[30], der Eitelkeit, die dennoch die *Xenien* unabwischbar als seinen Wesenszug gebrandmarkt haben. So schickt er sich also an, *einige Fragmente seines ächten, wahren, itzigen Tagebuches*[31] vorzulegen, und sieht eben in der *geraden Darlegung einiger unausgesuchten Fragmente seines wahren und ohne einige Rücksicht auf das Publicum verfertigten Tagebuches* den besten Weg, *allen Mißverstand des vorigen, sey nun ich, sey der Überlieferer, oder der Leser, oder meine ehemalige geringere Einsicht und Erfahrung Schuld daran, heben. und alles Unrichtige zurücknehmen* zu können[32]. Er kann nun also bewußt das *wahre unveränderte Tagebuch* und darin *alle mitlaufende Anmerkungen, Urtheile, Gespräche, so wie ich sie bald kürzer, bald länger hinzuwerfen, Lust und Muße hatte*[33], weiterführen, den Gedanken an eine spätere Veröffentlichung im Herzen, und er tut dies in aller Ausführlichkeit, die ihm die Sache zu verlangen scheint, da er sich denn einmal *kaum etwas Nützlicheres und Unterhaltenderes* denken kann, als ein umständliches Tagebuch; er beklagt sich nur, daß ihm die Zeit gebreche, so umständlich zu sein, wie nötig[34], denn ein allzu kurzes Tagebuch ist. seiner Meinung nach, für die Nachkommen nutzlos: *Lieber mein Tagebuch unterlassen, oder nur mit wenigen Worten und Zeichen hingeworfen*, meint er, *als von dem etwas versäumt, was ich nun zu machen und vollenden Beruf — oder bereits ein ausdrückliches Versprechen gethan habe*[35]. Dieser Zeitnot wegen begrenzt er sein Programm darauf, seine *merkwürdigsten Stunden, Beschäfftigungen, Situationen, Vorfallenheiten, Empfindungen, Schwachheiten, Übereilungen, Fehler, so kurz, und für mich so lehrreich, als es mir möglich seyn wird*, niederzuschreiben[36]. Über diesem Vorhaben denkt er durchaus bereits des Nutzens, den es stiften werde, und daran, daß es *eine nicht ganz vergebliche Arbeit sey*[37], obwohl er gelegentlich vorgibt, es sei noch ungewiß, ob er sich je entschließen sollte, etwas von seinem Tagebuche herauszugeben, wozu er, leider! von allen Seiten aufgefordert werde, . . .[38]. Um das Begonnene gleichmäßig in Gang zu halten, rückt er *einige Copien von Briefen*[39] da in den Text ein, wo er allzu knapp sein muß[40], und es ist auch bereits so gleichmäßig im Gang, daß er es als Ausnahme von der Regel eigens hervorhebt, wenn ihm einmal *eine wichtige Angelegenheit* begegnet, die er auch nicht einmal seinem Tagebuche anvertrauen mag[41], und sein

[30] S. XXIIf., XXXIf. Vgl. R. M. Meyer, Zur Entwicklungsgeschichte des Tagebuchs. Cosmopolis 10/30 (Juni 1898), S. 862.

[31] S. XXIII. [32] S. XXV. [33] S. XXIX. [34] II S. 186.

[35] S. 214. [36] S. 81. [37] S. 141. [38] S. 256.

[39] Über die Notwendigkeit, seine Briefe kopieren zu lassen, vgl. Düntzer II, S. 44f.

[40] Umgekehrt vermehrt er gelegentlich seine Briefe durch Beilagen aus dem Tagebuch. zum Beispiel den an Herder vom 13. III. 1774 (Düntzer II, S. 41f.). Über den annalistischen Wert seiner Korrespondenz vgl. auch im Tagebuch II S. 258f. und 286, Anm. d. Hrsgs., ferner *Aussichten in die Ewigkeit*, 2. Aufl. I, Hamburg 1773, S. VI f. und III, S. XII, sowie die briefliche Äußerung an Im Thurm vom 8. VIII. 1780 (nach Guinaudeau S. 494 Anm. 18): *Denn sie (meine Correspondenz) ist Geschichte meines Lebens, Tagebuch, da ich so keines mehr machen kann.* Daß beides, Brief und Bekenntnis, als schriftlicher Dialog und Monolog. nur zwei Formen einer gleichen schriftstellerischen Kultur waren, ergibt sich auch hier. s. R. M. Meyer am Anm. 30 genannten Ort und S. 860.

[41] S. 191.

Freund Pfenninger darf ihn bereits scherzend fragen, ob eine Verbalinjurie, die ihm entfährt, *auch ins Tagebuch* komme: das veranlaßt ihn sogar zu einigen ernsthaften Worten der Rechtfertigung[42].

Es ist eine seltsame Konsequenz seines Strebens nach Selbstobjektivierung, aber eine Inkonsequenz im Sinn „echter" Überlieferung, daß er diese Materialien nun nicht etwa selbst herausgibt, sondern dem alten (nach seiner Zählweise also dem zweiten) Herausgeber, Zollikofer, übersendet, der das Ganze drucken soll. Er verfährt hier also eigentlich ganz in der Weise, wie er es einmal als bloßen angenommenen Fall beschreibt, denn auch er will sein Werk doch hier *noch durch eine andere Hand gehen lassen, damit dieselbe ohne Lüge sagen könne: ‚sie liefere dem Publicum ein ächtes Tagebuch'*[43]. Das verträgt sich also, seiner Anschauung nach, mit dem Nachweis der „Richtigkeit" seines wirklichen Tagebuches, den er zu führen bemüht ist, und der es ihm ja nun geradezu zur Pflicht macht, mehr zu geben, als bloße Beobachtung seiner selbst, mehr, *als die Absicht des ersten Herausgebers*, wenn er dem zweiten auch scheinfreie Hand läßt, ja, ihm sogar die längst entschiedene Entscheidung zuspielt, ob das Werk veröffentlicht werden solle oder nicht. Immerhin tut er dies bereits mit dem Rat, Mannigfaltigkeit zumindest als untergeordnetes Mittel zu einem andern guten Zweck anzuerkennen[44], und mit dem Hinweis darauf, daß Referenzen vorlägen, die er *einigen verständigen Lesern abgeborgt habe*, und die er in schützenden Anführungsstrichen wörtlich mitteilt[45].

In all dieser verstellten Rede sagt er doch aber wieder das Wesentliche, wenn er dem Herausgeber ausdrücklich befiehlt, das Tagebuch *ohne die geringste Veränderung des moralischen Textes, allenfalls mit berichtigenden, warnenden, belehrenden Anmerkungen, herauszugeben* und alles Detail unbedenklich wegzulassen, was sich *weder an sich, noch als Geschichte, noch als Ergänzung, noch als Grund und Boden schicklich und nützlich* erweise[46]. Um den geistlichen Grund und Boden war es ihm zu tun und um die Geschichte im Sinne der *philosophischen Historiker* — dies beides bestimmte ihm das Maß des Authentischen, des Wahren und Erdichteten, des Richtigen und Echten. Der Herausgeber hat sich denn auch nicht lange bitten lassen, *Eis in die zu warme Suppe des Textes zu tun*, wie es Herder nannte, da beide, Verfasser und Herausgeber, *in sehr wichtigen Dingen . . . sehr ungleicher Meinung* waren, was sie auch später in aller Freundschaft immer wieder feststellten[47]. Er war sich aber nicht sogleich darüber klar, wie und ob der zweite Teil überhaupt veröffentlicht werden sollte, und

[42] S. 63f. [43] S. XIV.

[44] S. XXXIX. Vgl. die *unterhaltende Mannichfaltigkeit* als Prinzip auf S. *4 v⁰ des Vorberichts zu den Vermischten Schriften I, Winterthur (1774).

[45] S. XXXI. [46] S. XXX.

[47] Geßner II (1802), S. 175 und 181 über ein gemeinsames *Reischen* beider im Jahre 1777, das Lavater auch selbst in der *Hand-Bibliotheck für Freünde* 1793/5, S. 101—238 beschrieben hat. Wie Guinaudeau die Funktion von Zollikofers Anmerkungen sieht, zeigt seine Bemerkung über die attitude théatrale und die allure moralisatrice des Ganzen, *que renforcent encore les commentaires de l'éditeur* (S. 96).

schreibt darüber am 17. VII. 1773, noch im Stadium des Entschlusses, aus Leipzig an Chr. Garve: *Vor einigen Tagen habe ich von Lavatern die Fortsetzung seines Tagebuches erhalten. Ich soll entscheiden, ob es gedruckt werden solle, oder nicht, und in dem ersten Falle nach Gutbefinden damit verfahren. Ein verdrießlicher Auftrag! Mir gefällt es gar nicht. Es ist weit weniger interessant, weit tändelnder, und auch zum Theil schwärmerischer, als das erste. Ganz ungedruckt kann es nicht bleiben. Reich, der jetzt in Berlin ist, hat das Manuscript schon zum voraus ganz bezahlt. Wenigstens werde ich sehr viel wegstreichen, und manches ändern, ob ich aber viel berichtigende Zusätze oder Anmerkungen machen werde, das wird von meiner jedesmahligen Gemüthsverfassung abhängen. Sagen Sie ja niemanden, daß ich Antheil an der Herausgabe dieses Werkes habe. Ich schätze Lavatern sehr hoch, ich verehre seinen geschäftigen Eifer für das, was er für wahr und gut hält, ich setze ihn in allen Stücken weit über mich, aber in Religionsmeinungen gehen wir zu weit von einander ab, als daß wir gemeinschaftlich an einem Buche arbeiten könnten.*[47a] Dennoch hat Zollikofer Lavatern im Ganzen wohl verstanden, wie sein Antwortbrief vom 19. IX. 1773 zeigt, und beeilt sich, ihm zunächst zu versichern, daß er der Veröffentlichung zustimme. Gegenüber dem rein Inhaltlichen hält er das ganze Problem zwar für nicht so wichtig[48], empfindet aber doch selbst den *sehr scheinbaren Widerspruch* zwischen *Echtheit* und *Erdichtung*, also zwischen den beiden erörterten Stufen der Authentizität. Allerdings sieht er auch voraus, die Fortsetzung könne *schon nicht mehr eine solche Erbauungsschrift seyn, als der erste Theil des Tagebuches, weil hier nichts ausgesucht noch verändert sei*[49]. Ganz in Lavaters Sinne redet er also von dem *schlechterdings ächten und wahrhaften Tagebuche* in Fettdruck[50], tadelt, gleich ihm, als Hauptfehler mancher Rezensenten, daß sie von einer falschen Frage ausgingen, wenn sie bemängelten, *daß man . . . nicht gewiß wissen könne, was eigene Beobachtung und wahre Geschichte sey oder nicht*, und fügt, wieder ganz in seinem Sinne, hinzu: *nach meinen Gedanken ein wahrer Vorzug des ersten Theils vor dem zweyten*[51].

[47a] S. 90f. der Anm. 5 genannten Ausgabe.

[48] S. XXXIVf. [49] S. XXXIX.

[50] S. XXXIX. *Das wahre und ächte Tagebuch eines Mannes . . ., dessen erste und letzte Angelegenheit es war, sein Herz genau zu kennen*, nennt aber der Vorbericht auch schon Tgb. I (S. 6).

[51] S. XL. In der Weise, wie es Zollikofer hier schildert, hat vor allem ein mit *Kl.* unterzeichneter Rezensent der ersten Ausgabe des ersten Teils von 1771 in Nicolais *Allgemeiner deutscher Bibliothek* 17/2 (1772), S. 337f. bemängelt, es komme ihm vor, *als wenn die Situation in der Zeit eines Monats gekaufter und sonderbarer sey, als das menschliche Leben sie gewöhnlicherweise herbey zu suchen pflegt. Dies erregt wenigstens einen Verdacht von eingemischter Dichtung, und wir wünschten sehr, daß wir zu einer solchen Vermuthung, die den Eindruck des Übrigen schwächte, keinen Grund gefunden hätten.* Unmittelbar darauf spinnt eine Anzeige der zweiten Ausgabe des ersten Teils von 1772, unterzeichnet mit *Ra.*, diesen Gedanken weiter, und auch eine Rezension dieser Rezension in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* vom Jahre 1772 Nr. CII (22. XII.), S. 809f. schlägt in dieselbe Kerbe, wie hier nur noch mit den beiden Schlußsätzen belegt werden kann: *Uns dünkt, daß in einer so wichtigen Sache, als das thätige Christentum ist, es sehr nötig sey, Wahrheit von Erdichtung zu sondern* und: . . . *also ist es Carls des XII. Leben von Voltaire, und nicht einmal brauchbare Personalien.* Vgl. auch oben Anm. 24a.

Er zeigt dann an denselben Beispielen, die schon Lavater selbst immer wieder benutzt hat[52], daß die *Wahrheit der Beobachtung und der Anmerkungen darüber höher sei als die Echtheit*[53], und gibt dann seinerseits Rechenschaft über seine herausgeberischen Eingriffe. gegen die Lavater nichts einwenden durfte, da auch sie ganz in seinen Grundsätzen lagen und der *Gesichtspunkt* dabei respektiert wurde.

So hat er *viele kleine historische Umstände, die mit keinen moralischen Beobachtungen zusammenhiengen*, weggelassen, zumal, wenn sie oft wiederkehrten oder geradezu unbedeutend waren, also einen Theil jener Beifracht des *Echten*, des Authentischen im niederen Sinne, die Lavater im zweiten Band wohl allzu reichlich aufgenommen hatte, um die Wesensgleichheit mit dem ersten umso eindrücklicher zu zeigen. Zollikofer konnte da jenes Mittel zum Zweck der *Mannigfaltigkeit* gegen eine allzu genaue Wiederholung von Einzelheiten zu Hilfe nehmen[54], er bemühte sich also, aus dem Tatsächlichen mehr das Symptomatische herauszugreifen. Trotz alledem ist er der Meinung, *den Text in keinem Stücke, das nicht zur Sprachrichtigkeit gehört*, verändert zu haben[55]. Das Weitere betrifft nur den Inhalt.

So rechtfertigt Zollikofer seine Anmerkungen, die er immer kennzeichnet, und die nur Theologisch-Inhaltliches betreffen[56], oder lobt, ein wenig allzu offensichtlich, Lavatern für den Nachdruck, mit dem er sich hier *gegen alle Schwärmerey* erklärt habe[57]: Anscheinend bestand gegen Lavater bereits der öffentliche Verdacht der Häresie, den ihm Zollikofer dringend nahelegt doch ja abzuwenden. Auch nach allen seinen Eingriffen kommt ihm, dem Herausgeber, der Text noch so uneinheitlich im Ton vor, daß er diese Uneinheitlichkeit als Kennzeichen des *Wahren* in seiner *Echtheit* eigens rechtfertigt[58]. Schließlich zieht Lavater selbst sogar eine Art allgemeiner Folgerung aus diesem allen, obwohl sein Werk *zwar eigentlich schlechterdings nicht als ein schriftstellerisches*

[52] S. o. S. 5 und Anm. 12 über den Brief an Reich nach S. XI, ferner Geßner I, S. 350ff.

[53] S. XL. [54] S. XLIff.

[55] S. XLII. Daß in diesem Punkt manches zu glätten war, ist nachzufühlen, wenn man die Originalorthographie Lavaters vergleicht, die zum Beispiel in den Proben aus seinen Tagebüchern bei H. Funck erhalten ist (Schriften der Goethe-Gesellschaft 16, Weimar 1901). Schon Dechent in seiner Anm. 1 genannten Anzeige hat „der etwas seltsamen Lavaterschen Orthographie" gedacht.

[56] S. XLIVff. Fremde Texte der eigenen religiösen Wahrheit als der einzig erkannten Wahrheit in dieser Weise näher zu bringen oder an ihr zu messen, hielt man offenbar für keinen groben Eingriff, sondern eher für ein gutes Werk: Nicht anders als hier verfuhr Zollinger ein Jahr später auch mit Madame d'Epinays *Conversations d'Emilie*, die er sich bereden ließ zu übersetzen: *Inzwischen habe ich mir, ohne es zu sagen, in der Übersetzung die Freiheit genommen, einige kleine Änderungen zu machen, und den Schöpfer an die Stelle der Natur zu setzen. In den angehängten Maximen habe ich es sogleich gethan, in ein Paar andern Stellen werde ich es, ob sie gleich schon abgedruckt sind, noch thun, weil Sie mich durch Ihren Brief aufmerksamer darauf gemacht haben* (Brief aus Leipzig vom 23. XI. 1774 an Garve, S. 185 der Anm. 1 genannten Ausgabe: Garves Äußerungen über die *Entretiens d'Emilie* stehen auf S. 178.)

[57] S. XXXVI.

[58] S. XXXVIIIf. In gleicher Weise gibt schon der Vorbericht zum Tgb. I, S. 6f., die stilistische Nachlässigkeit und *Treuherzigkeit* des Textes als Kriterium der Echtheit aus.

Werk angesehen werden sollte, und spricht in schlagwörtlicher Kürze aus, es seien *Schriftsteller Menschen, und Leser Menschen und Schriftsteller und Leser Geschwister*[59].

Dies alles scheint mir zu ausführlich begründet, zu sorgfältig ausgeführt, anderseits an zu unscheinbarer Stelle absichtslos niedergelegt, als daß man von vornherein nur an eine Ausrede denken und allen mißtrauen möchte, die dies geglaubt haben: dem Verfasser, den Herausgebern und den Lesern. Viel zeitgemäße Neigung zu bibliographischen Maskeraden und zu oft nützlicher und gebotener Geheimniskrämerei mögen mitgewirkt haben[60], um auch bei diesem Spiel bald verständnisvolle Mitspieler zu finden, aber im Kern wird man die Geschichte wohl annehmen müssen. Dessen sicher zu bleiben, ist gut, denn manches an dem Hergang bleibt verdächtig[61], und vor allem liegt ein Zeugnis von Lavaters Mentor und Freund J. G. Zimmermann vor, das den Skeptischen glauben machen könnte, nichts sei echt und alles sei abgekartet. Zimmermann schreibt nämlich unterm 15. XI. 1766 an Lavater: *Alle deine Werke mußt du durch andere herausgeben lassen, und zwar immer so, daß man aus der Vorrede schließen muß, du habest dieses nicht dem Drucke bestimmt, sondern dein Freund habe dieses ohne dein Vorwissen drucken lassen*[62]. Gewiß ist es bedenklich, wie genau die Entstehungsgeschichte des ersten Tagebuches dieser Vorschrift entspricht, gewiß wird sich dieser Trick zum Schutz gegen alle zensoralen Unannehmlichkeiten sehr empfohlen haben[63] und hat ihn Lavater auch später sicherlich bewußt angewendet[64]; er, der stets Enthusiasmierte, hat aber doch sicherlich selbst am festesten an die Wahrheit seines Berichtes geglaubt: und ist es also wirklich selbst bereits ein „Topos", wie der Text zustandegekommen ist, so hat sich Lavater doch zweifellos bemüht, diesen „Topos" individuell zu begreifen, ihn zu eigen zu machen.

[59] S. XXVIf. [60] Vgl. Guinaudeau S. 95.

[61] Woher wußte zum Beispiel Zollikofer bereits zu dem Zeitpunkt, als er sich brieflich wegen der unerlaubten Publikation entschuldigte, daß Lavater der Verfasser war? (So fragt Guinaudeau S. 555 Anm. 8a). G. v. Schultheß-Rechberg berichtet zwar, daß das Manuskript bereits 1769 unter den Freunden zirkulierte (Denkschrift S. 291), aber man weiß sonst nur, daß Kirchberger im März 1771 ein Exemplar besaß, so daß es wahrscheinlich schon zu diesem Termin gedruckt war (Guinaudeau S. 555 Anm. 8). Den terminus post quem der Ereignisse im ersten Teil gibt das Datum von Felix Hessens Tod (1742 — 3. III. 1768, vgl. Guinaudeau S. 555 Anm. 6). Vgl. das *Denkmal auf Herrn Felix Heß* im ersten Bande der Verm. Schr., S. 1ff. (und einzeln, Winterthur 1774), sowie *Aussichten in die Ewigkeit* I² (1773), S. 2.

[62] Guinaudeau S. 506 Anm. 10; er gibt an, das Datum sei kaum zu entziffern.

[63] Über die Zensoren klagt zum Beispiel auch S. XVII des Einleitungsschreibens.

[64] Vgl. z. B. die Vorrede zum zweiten Bande der Verm. Schr., unterzeichnet: *Zürich, den 13. März 1781: Unaufhörlich trieb mich mein Verleger zur Herausgabe des zweyten Bändchens der vermischten Schriften — Ich übergab einem Freunde eine Menge unerlesener Abschriften von meinen Briefen, Predigten, und andern Aufsätzen, und bath ihn so viel allenfalls nützliches und interessantes auszuziehen und zusammen zu stellen, als zu dreisig oder ein und dreisig Bogen nöthig seyn mögte. Der Freund that's nach seinem Geschmack. Hätt' ich gleich vielleicht hie und da anders gewählt; So mußte ich dennoch seine Wahl im Ganzen respektiren — Konnte durchaus zu allem stehen und fand keinen Anstand, dieser Sammlung mein allgemeines Probat. meinen Namen, und hie und da ein paar Zeilen beyzusetzen. Hat sie nun noch das Probat oder Nonimpedit der hochlöblichen Censur, so mag sie den Weg aller druckfertigen Manuscripte gehen.*

So haben Zeitgenossen und Nachfahren bis zu Guinaudeau, dem Entdecker der Zimmermannschen Äußerung hin, im allgemeinen den Bericht auch angenommen, ohne die Grundabsicht zu bezweifeln. Lavaters Schwiegersohn Geßner sagt darüber zum Beispiel: *Das Tagebuch eines Beobachters seiner selbst, welches der selige Zollikofer herausgab, Leipzig 1771, ist wirklich Lavaters Tagebuch, aber mit absichtlich versetzten Daten; es ist auch nicht das Tagebuch wie es aus seiner eigenen Feder floß; ganz ohne daß Lavater ein einziges Wort darum wußte, hat einer seiner Freunde dasselbe in so weit verändert, als er es nöthig glaubte, um den eigentlichen Verfasser unkennbar zu machen, wie er meinte — so übersandte dieser es ebenfalls, ohne daß Lavater das mindeste davon merkte, an Zollikofern, der sich bald überzeugte, diese Schrift könnte durch Publikation vielen Nutzen schaffen, — es so zugeschnitten in den Druck gab, und dann Lavatern durch Übersendung desselben ungeheuer überraschte*[65]. *Was indessen die eigentlichen Selbstbeobachtungen in Absicht auf Religiosität und Moralität betrifft, so sind sie wirklich Lavaters eigene Beobachtungen an sich selbst; und in so fern, wenn ihnen auch eine fremde Form ist gegeben worden, um den Verfasser zu masquiren, zeigen sie uns doch Lavaters Gang und Wesen. Schon damals ist ihm der Vorwurf über Strenge, Ängstlichkeit, Übertriebenheit und Schwärmerey gemacht worden*[66]. Auch hier ist also der Gegensatz des *Erdichteten* und *Ächten* als wesentlich erkannt, den Lavater, deutlicher als durch alle theoretischen Darlegungen[67], dadurch zu klären hoffte, daß er neben das doppelt redigierte, typische erste Tagebuch ein wenigstens nur einfach redigiertes, individuelles zweites stellte, ein zweites, das im christlich-menschlichen Grundgehalt mit dem ersten identisch und insofern „richtig" war, allen formalen Verschiedenheiten zum Trotz. Diesen Grundgehalt macht er noch in seinem Verzeichnis seiner authentischen Schriften und ihm unterschobener Spuria im zweiten Teil der Vermischten Schriften[68] ausdrücklich zum Kriterium: unter

[65] Geßner I, S. 350. Vgl. etwa noch G. v. Schultheß-Rechberg, Denkschrift S. 291, und Guinaudeau S. XVII, die beide den Hergang in dieser Weise anzuerkennen scheinen.

[66] S. 351 = Tgb. II S. XVII, vgl. dort S. 110f., 227f., 336 und schon I S. 179 und 217f. An allen diesen Stellen verteidigt sich Lavater energisch gegen den Vorwurf der Schwärmerei, die er genau definiert (zum Beispiel: *Sie verwirft alle Mittelursachen* usw.). Der Terminus hatte also exakte Bedeutung (vgl. Guinaudeau S. 494f. Anm. 30). Charakteristisch ist der Begriff dann auch für Jung-Stilling, wie allein der Titel seines Romans *Theobald oder die Schwärmer* und besonders dessen Vorbericht belegen mögen. Lavater zog sich auch aus den *Lebensläufen* Stellen über Schwärmerei aus, die er in den Verm. Schr. II, S. 243f., in seinen Exzerpten abdruckte. In der Charakteristik, die Herder seiner Frau im Januar 1773 von Lavater gibt (Düntzer II. S. 5) ist der Plural natürlich nicht in diesem besonderen Sinne gebraucht: *... einen Menschen, der nach Klopstock vielleicht das größte Genie von Deutschland ist (nur nicht zum Dichten), der jede alte und neue Wahrheit mit einer Anschauung erfasset, die selbst alle seine Schwärmereien übersehen läßt, und in alles, wo er auch wähnt und schwärmt, eine Wahrheit des Herzens legt, die mich bezauberte.* Man vgl. auch S. 155 der in Anm. 24a nachgewiesenen Rezension in Bahrdts Allg. theol. Bibliothek.

[67] So etwa vor einer etwaigen neuen Auflage des ersten Teils. S. S. XXXf.

[68] *Ein Wort von meinen Schriften*, Verm. Schr. II, S. 456ff. Als *ohne Wißen und Willen, oder ohne Wissen des Verfassers edirt* bezeichnet er hier (S. 458f.) wohl die *Predigten von der Liebe* oder die *Vermischten Gedanken. Msct. für Freunde. 1774*, aber nicht das Tagebuch.

dem Stichwort *Geheimes Tagebuch* klagt er dort: *Der erste Theil, obgleich er viel ächtes enthält — wird wegen vieler Zusätze und Verkleidungen durchaus nicht anerkannt*, beide Teile stehen aber ausdrücklich in der Reihe der autorisierten Werke.

Diesen christlich-menschlichen Grundgehalt zu prüfen ist nicht mehr Sache dieser Mitteilung, zudem haben Berufenere darüber bereits genug des Nützlichen gesagt[69]. Literaturgeschichtlich interessant ist es aber, daß Lavater für diese Art der Selbstzergliederung geradezu geworben hat und dem künftigen Verfasser *einer solchen wahren Geschichte seines Lebens und seines Herzens mit so vielen Kleinigkeiten, mit diesem Detail von fehlerhaften, guten und gleichgültigen Handlungen und Gesinnungen* im voraus dankt[70]. Er begründet dies sogar mit einigem Aufwand folgendermaßen: *Klagen nicht alle philosophische Historiker, daß man bisher deswegen von der Geschichte der Menschen so wenig moralischen, gemeinnützigen Vortheil habe, weil man von ihrer Privatgeschichte, und den eigentlichen Details ihres Lebens so wenig wisse?*[71]

Nun, sein Appell ist nicht umsonst gewesen. Ein frühes Beispiel, wie er diese Art geistlicher Bekenntnisschriften schon vor dem Druck des ersten Tagebuchs in seinem engsten Freundeskreis förderte, haben wir in Anna Schinz (1754—1770), von deren Tagebuch die Totenpredigt Lavaters schon 1770 ausführlich berichtet[72]. Der Prediger häuft da alle Trostgründe, deren er habhaft werden kann, um den Angehörigen den *plötzlichen Hintritt* einer jungen Freundin aus der Familie seiner Frau verwinden zu helfen; dabei sagt er, ganz in seiner Weise das Vollzogene als gnädige Gebetserhörung deutend, Folgendes: *Aber über Bitten und Verstehen würde ich erhört zu seyn glauben, wenn diese Tochter gesund und blühend, wenn sie ein Beyspiel der Tugend wäre; Wenn Sie sich selbst das Vorbild eines wohl zugebrachten Tages mit Einfalt und Richtigkeit zeichnete, wenn ich sähe, daß sie diese Vorschrift selber befolgt — Die Vorsehung gekannt, Sie im Glauben umfaßt, Ihr Herz erforscht, ihre Thaten abgetragen hätte; Wenn ich ein geheimes christliches Tagebuch bey ihr fände — wenn noch feucht vom Schreiben die Worte gewesen wären ‚Ich bat nochmals meinen Heyland herzlich, daß er mich*

[69] Vor allem Chr. Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins, Halle 1916, und: Johann Caspar Lavater, Die Schweiz im dt. Geistesleben 53, Frauenfeld 1928 (über das Tagebuch besonders S. 34 f.).

[70] S. XXVII.

[71] S. XXVIIf. Natürlich lag dergleichen auch im Geist der Zeit. Schon im Vorbericht zum Tgb. I, S. 5. heißt es: *Da itzt empfindsame Schriften und Beyträge zur Geschichte des menschlichen Herzens so begierig gelesen werden...* Wie verführerisch gerade Lavaters Seelenbeichte und ihre Grundsätze auf andere wirkten, sehen wir aber beispielsweise auch auf S. 173 der in Anm. 24a bereits benutzten Rezension in Bahrdts Bibliothek: *Zum Beschluß muß ich Ihnen noch sagen, daß ich dieses ganze Schreiben nicht so wohl aufgesetzt habe, Sie — als vielmehr einen gewissen redlich denkenden, aber zu wenig selbst denkenden und von der Sprache der Gottseligkeit leicht zur Nachbeterey zu verführenden und oft verführten Freund — zu belehren: welcher durch Ihr erstes Tagebuch alle die Grundsätze, die ich in meinem Schreiben bestritten habe, ganz und ohne alle Einschränkung für wahr zu halten, und sich in seinem ganzen Leben nach ihnen zu richten verleitet worden war.*

[72] *Denkmahl der Liebe bey dem plötzlichen Hinschiede der Jungfrau Anna Schinz, an die Verwandten und Freunde der Seeligen. Im Brachmonat 1770, Zürich 1770*, wiederholt in den Verm. Schr. II, S. 415 ff., wonach hier zitiert ist.

selber geschickt machen wolle, daß, wenn Er mich Heute oder Morgen vor seinen Richterstuhl forderte, ich daselbst mit Freuden erscheinen könne?'[73] — *Wenn Sie mit diesem Blat in der Hand hingienge und stürbe; — So würde ich weynen, erstaunen, verstummen — Aber im Weynen, Erstaunen und Verstummen anbethen! — Das ist zu viel, mein Vater! Mein Erbarmer! Welch ein Triumph der Tugend! Wer kann glücklicher leben und seeliger sterben! — . . .*[74]. Hierzu verweisen dann mehrere Anmerkungen auf die *Beylagen*[75], in denen Proben dieses *Christlichen Tagebuchs* angeführt sind; es ist der reine Lavater, wie wenigstens in der Anmerkung durch eine Probe belegt sei[76], und der Eindruck, den sein Vorbild auf diese Schülerin gemacht hat, wird uns deutlich genug geschildert[77].

Doch nicht nur im Örtlichen erschöpfte sich dieser Einfluß, wie er ja wohl auch nicht allein von Lavater ausging, sondern einen Zug jenes Jahrhunderts bildete, der bis ins nächste weiterwirkte[78]. Außer solchen lokalen oder sonstigen minderen Nachahmern und Übersetzern[79] hat sein Werk einen würdigen Nach-

[73] Vgl. S. 437. [74] S. 425f.

[75] S. 431f., 2 *(Der wohlzugebrachte Tag)*, 433ff., 4, und 436f.

[76] *Sonntags (den 1sten Brachmonat 1770.) erwachte ich nicht gar frühe, weil ich fast die ganze Nacht wegen eines Gewitters nicht schlafen konnte; Aber doch bey meinem Erwachen dachte ich an Gott, und dankte ihm vor den Schutz dieser Nacht. Ich kleidete mich dann an, und verrichtete mein Gebeth (Gott sey Dank) mit Andacht, und bath ihn, daß er mir doch auch diesen Tag den Beystand seines guten heiligen Geistes verleihe, daß er mich vor allen Sünden und Reizungen in Gnaden bewahre. Ich erinnerte mich auch der Auferstehung und des Leidens meines allerliebsten Heylandes, und bath ihn herzlich, daß ich in Kraft seiner Auferstehung doch diese Woche zu einem frömmern und ihm wohlgefälligern Leben auferstehen könne.* (S. 433f.) — *In meinem übrigen Betragen gegen andere war ich durch Gottes Gnade liebreich. Bey dem Nachteßen war ich mäßig, hatte mich aber schon wieder ein wenig zerstreut; Doch sammelte ich mich wieder. Endlich bath ich nochmals meinen theuresten Erlöser um Standhaftigkeit in allem dem Guten, das ich mir heute vorgenommen habe; Dankte ihm auch für die guten Empfindungen, die er heute in meinem Herzen gewirket hatte, und bath ihn, daß er mir sie nimmermehr laße aus meinem Herzen kommen; Zuletzt übergab ich mich und die lieben Meinigen in seinen väterlichen Schutz und schlief ein.* (S. 435f.) — *Montags, (den 18) erwachte ich bey Zeiten; Dankte meinem Gott vor den ruhigen Schlaf, anbefohl Ihm mich mit Leib und Seele, bath ihn um Gnade zur Ausführung meines gestrigen Vorsatzes, auch um Seegen zu meinen Verrichtungen; War aber doch nicht recht andächtig in meinem Gebethe, wie ich gerne wünschte. Nun gieng ich an meine Geschäfte, hatte auch viele gute Gedanken. Es war ziemlich heiter in meinem Gemüthe — . . . .* (S. 436f.; dann folgen die von Lavater erwähnten Schlußworte).

[77] *Nachmittags las ich das Nachdenken über mich selbst* (vgl. hier Anm. 1), *mit sehr vielen Thränen. — O Gott! Wie war mir zu Muthe, da ich dieses las! Noch niemals flehete ich und weinete so zu meinem Heyland; Ich bath noch niemals so innbrünstig ihn um Gnade zu einem frommen und christlichen Leben; Und um seinen heiligen Geist; . . .* (S. 434).

[78] Noch A. v. Arnim und Cl. Brentano sammelten Selbstbiographien und schrieben ihre eigenen, weil man der Welt nichts Interessanteres nachlassen könne: s. W. Rehm zu: Cl. Brentanos Romanfragment Der schiffbrüchige Galeerensklave am todten Meer, Abh. d. dt. Ak. d. Wiss. zu Berlin. ph.-hist. Kl. 1948/4, S. 40; Brentano berichtet dies an Görres (Nachweisungen in Anm. 58).

[79] Imitation: Harder, *Unveränderte Fragmente aus meinem Tagebuch vom Jahre 1771*, Schaffhausen 1775; Übersetzungen: London 1770 (!), Amsterdam 1780, London 1795 (von P. Will: Secret Journal of a Self-Observer; Or Confessions and Familiar Letters of J. C. Lavater) und Neufchâtel 1843 („plutot une adaptation", Guinaudeau S. 554f. Anm. 6). Vgl. auch F. Muncker s. v. Lavater in der Allg. dt. Biogr. 18 (1883), S. 787: „es wurde eine Zeit lang wieder Mode, moralische Tagebücher zu führen", und Schultheß-Rechberg, Denkschr. S. 292: „Es wird guter Ton, moralische Tagebücher zu führen."

folger gefunden, der es an Ruhm bald überflügelte: 1773 war der zweite Teil des Tagebuchs erschienen, 1774 traf Lavater auf der Rückreise von Ems in Düsseldorf mit Goethe und Jung-Stilling zusammen[80], und es wird schwerlich ohne sein Vorbild und Zutun geschehen sein, daß sich hier der Tatbestand aufs Genaueste wiederholt, auf den wir beim Tagebuch gestoßen sind — das entfremdete, ohne Wissen des Chronisten selbst veröffentlichte, bei aller unbezweifelbaren Überarbeitung dennoch im höheren Sinn unbezweifelbar „richtige" Tagebuch, das dann fortgesetzt und mit mehr Zügen der niederen Authentizität beschwert wird, und durch das der Verfasser sozusagen auf den Geschmack solcher Schriftstellerei gekommen scheint. Wie auf das *Geheime* und *Unveränderte Tagebuch*, so folgt auf Heinrich Stillings *Jugend* die Geschichte der *Jünglingsjahre*, folgen *Wanderschaft*, *Lehrjahre* und *Häusliches Leben*.

Freilich ist es hier nicht ein Ministre de la Parole de Dieu à la Zollikofer, der Hand an das Original legt, sondern Freund Goethe: ihn bekommen wir also hier, im Gegensatz zum Falle Lavaters, als „ersten Überlieferer" zu fassen, der das Manuskript ohne Wissen seines Verfassers weitergegeben hat. Näheres wüßten wir wohl über den Vorgang, wenn F. H. Jacobi seinen Vorsatz wahr gemacht hätte, den er 1818 in einem Brief an Dohms äußert, denn dort heißt es von Jung-Stilling: *Seine Erzählungen sind nicht überall ganz lauter, sondern zusammengesetzt aus Wahrheit und Dichtung, mehr und noch ganz anders als die Götheschen, denen ich das Zeugniß geben muß, (ich erlebte ja so vieles mit!) daß sie oft wahrhafter sind als die Wahrheit selbst. Jung hingegen erdichtet in einem seiner Bücher . . . ich sey ein Feind des Christenthums, habe versucht, ihn zum Naturalismus zu bekehren, und, da mir dieß nicht gelungen, mich von ihm abgewandt. Sein Gedächtniß war ihm oft sehr ungetreu. So hat er z. B. Göthe's Zusammentreffen mit den Gebrüdern Vollrath (Jacobi) in Elberfeld durchaus unrichtig erzählt. Mein Bruder war gar nicht gegenwärtig u. dgl. m. Ein ander mal berichte ich Dir, wie der erste Band von Stilling's Leben entstanden ist. Er ist nicht rein so, wie wir ihn jetzt haben, aus Jung's Feder geflossen, wohl aber sind es die folgenden, die ich nicht alle gelesen habe. Gern möchte ich sie jetzt von Anfang bis zu Ende durchlaufen, wenn ich ihrer, ohne sie zu kaufen, habhaft werden könnte*[81].

Das alles nachzuweisen wäre wohl Sache einer eigenen Arbeit, aber so weit möchte ich hier doch abschweifen, daß die Voraussetzungen klar sind, von denen dabei auszugehen wäre.

Vor der Begegnung bei Caspari in Elberfeld am 22. VII. 1774 kannte Lavater Jung noch nicht persönlich, wünschte das aber schon länger. Schon aus Zürich schrieb er am 28. V. 1774 an J. G. Hasenkamp, beider gemeinsamen Freund: *Und ist's nicht möglich, den Dr. Jung zu sehen? Wo? Wie? Alles im Stillen*[82]. Er erhielt durch den gleichen Hasenkamp und um die gleiche Zeit

[80] Geßner II, S. 139, vgl. III (1803), S. 241, und Schultheß-Rechberg S. 280ff.

[81] Auserlesener Briefwechsel II, Leipzig 1827, S. 487f.

[82] Nach Flasdiecks, bereits in Anm. 23 zitierter Schrift, S. 14, aus dem Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, hrsg. v. K. C. E. Ehmann, Basel 1870, S. 220.

dann wenigstens Jungs Bild[83]. Beide *redeten viel zusammen und gewannen sich lieb*, als sie nun zusammentrafen[84], und dies geist- und folgenreiche, eben doch nicht rein zufällige Begegnen größter Gegensätze in Elberfeld, dem Flasdieck ein ganzes gründliches Buch gewidmet hat, und das die mannigfachsten Fäden der Anregungen hin und her spann, wird auch hier nicht zu unterschätzen sein, obwohl, oder gerade weil Lavater und Jung sich dann nur noch einmal 1793 in Marburg wiedersahen und, Jungs eigenem Zeugnis nach, erst danach *in ein weit näheres Verhältniß* kamen[85]. Die Vorahnung von Lavaters *Martertod*[86] und das Gedicht *Lavaters Verklärung* besiegeln noch spät diese Freundschaft. Literarische Einflüsse von Lavater auf Jung werden, was beider Versdichtung betrifft, nicht bezweifelt[87], was das *Heimweh* betrifft, dadurch gesichert, daß Lavater hier neben Herder in Person auftritt[88], sind von der Physiognomik her schon in der ersten Schilderung Lavaters selbst zu spüren[89] und sind in den Geistergeschichten wahrscheinlich zu machen[90]. Bei der Autobiographie hat sie merkwürdigerweise niemand in Betracht gezogen, selbst Stecher nicht, der die literarischen Quellen von Stillings Leben sonst gründlich untersucht und den Beziehungen Lavaters zu Jung einen eigenen Abschnitt gewidmet hat[91], auch Flasdieck nicht, der doch sonst durchaus abzuschätzen weiß, was für „weite Perspektiven in die deutsche Literaturgeschichte" die Elberfelder Tage eröffnen[92]. Was aber an eigenen und fremden Zeugnissen über die Entstehungsgeschichte von Jungs *Christlichem Tagebuch* vorliegt, scheint mir den vorgeschlagenen Zusammenhang nicht nur nicht auszuschließen, sondern wahrscheinlich zu machen[93]. Eins sichern diese Nachrichten allerdings: daß Jung seine Lebensgeschichte nicht erst unter Lavaters Einfluß begonnen hat. Schon *ein paar Jahre* vor Goethes Besuch 1774 und anderseits erst nach seiner Ansiedlung in Elberfeld, also nach dem 1. V. 1772, hat Jung für die Straßburger Freunde von der Gesellschaft der schönen Wissenschaften seine *Lebensgeschichte in einem romantischen blumichten Kleide* begonnen, ausgesprochen als Nebenwerk, denn seine *Geschäfte liesen . . . keine mühsame Arbeiten zu*, also nicht, wie bei Lavater, in

[83] Flasdieck S. 42. Lavaters Reisebegleiter, der *geschickte Zeichenmeister* G. F. Schmoll, malte Jung dann 1774 zweimal in Elberfeld (Flasdieck S. 96 Anm. 14, S. 63).

[84] Flasdieck S. 83, Johann Heinrich Jung's (genannt Stilling) Lebensgeschichte, Ausg. v. M. Mendheim, Reclams Univ.-Bibl. 663—67, Leipzig (1908), S. 298.

[85] Lebensgesch. S. 482ff. [86] Lebensgesch. S. 484.

[87] G. Stecher, Jung Stilling als Schriftsteller, Palaestra 120, 1913, S. 229.

[88] Stecher S. 225.

[89] Stecher S. 81, 87ff. zu Lebensgesch. S. 296ff.

[90] Stecher S. 252ff. [91] S. 207—10. [92] S. 8 und 69.

[93] Die Zeugnisse sind bei Stecher S. 23ff., 130ff. und 139ff., am gründlichsten aber jetzt bei Flasdieck gesichtet. Sozusagen die Vulgata der Ereignisse gibt H. R. G. Günther, Jung Stilling. Ein Beitr. z. Psychol. d. dt. Pietismus, München 1928, S. 70f., sie ist aber nach den genannten Arbeiten in manchem zu berichtigen. Jungs wichtigste eigene Äußerung ist die *Antwort auf den Auszug eines Briefs über Stillings Wanderungen vom Verfasser derselben* in den Rheinischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit II/1, Mannheim 1778/9. S. 291—305. Der Auszug steht (übrigens unmittelbar nach einer *Erzählung* von Stilling, S. 210—17) auf S. 217—24. Im gleichen Bande finden sich auch noch Rezensionen der *Jünglingsjahre* (S. 66—68) und der *Wanderschaften* (S. 68—71), wie schon die *Jugend* im ersten Teil der Zeitschrift, S. 387 angezeigt war (der mir jetzt nicht zugänglich ist), und diese Rezensionen stehen wieder unmittelbar nach einem eigenen Beitrag Jungs, nämlich seiner Antrittsvorlesung in Lautern *Von den Vortheilen, die den Fürsten durch die ausübenden Kameralwissenschaften zufliesen* (S. 49—66). Nimmt man dazu noch die Nachricht über Jung als Verfasser von Heinrich Stillings *Jugend* (II S. 94), so sieht man, wie erfüllt diese Beiträge von Jung und seinen Angelegenheiten waren. Man vgl. auch Stecher S. 26ff. Der Passus des Auszuges, der Jungs Replik auslöste, sei als charakteristisch wenigstens hier angeführt: *Der erste Theil ist unstreitig, als Lektüre betrachtet, der angenehmere, ungeachtet man ihm ansieht, daß der wahren Geschichte durch eine fremde Hand nachgeholfen worden ist. Es ist die Schilderung einer Landschaft nach der Natur, in welche aber ein anderer Meister Figuren, Ruinen, Wasserfälle und dergleichen hinein gemalt hat, die sich zwar in der Gegend nicht wirklich befinden, solcher aber nicht übel anstehen würden, und sie beleben helfen. Daß dieser Theil in der Berliner allgemeinen deutschen Bibliothek gemishandelt wird, beweiset nichts, weil die Ursache davon bekannt ist, und überdis scheint es dem Recensenten selbst nicht einmal Ernst zu sein; so gezwungen lautet die Recension. In dem zweiten Theile, oder in den Jünglingsjahren, fallen die Verzierungen hinweg, und dafür die allzugenaue Beschreibung kleiner Umstände den Lesern mehr auf; vielleicht daher, weil der Leser auf den Ausgang begieriger wird, und sich ungern durch Nebendinge aufgehalten sieht. In den Wanderungen wird das Detail noch drückender.* usw.

sorgsamer Vereinigung stets vorhandener autobiographischer Materialien, von denen auch nichts überliefert ist, sondern als aufgeschriebene *Geschichte* ohne große Sorge improvisiert[94]. Jung sagt selbst, daß er eine *natürliche Gabe der Beredsamkeit* besessen habe[95], und auch das neunte Buch des zweiten Teils von *Dichtung und Wahrheit* kennt den *sanften Strom* seiner *freundlichen Mittheilung* im kleinen Kreis enger Vertrauter, ja, Goethe gibt uns sogar geradezu an, Jung habe *besonders . . . seine Lebensgeschichte auf das Anmuthigste* zu erzählen und *dem Zuhörer alle Zustände deutlich und lebendig zu vergegenwärtigen* gewußt. Er habe ihn getrieben *solches aufzuschreiben, und er versprach's.* Daß er dies Versprechen bereits in Straßburg einzulösen begonnen habe, erfahren wir allerdings nicht, und so bleibt Jungs eigene Zeitangabe durchaus glaubwürdig. Auf jeden Fall verfügte Jung bereits über einen Vorrat fester Erzähl-Themen, und so konnte er zum Beispiel auf seiner Reise von Straßburg nach Ronsdorf zu der erkrankten Braut im Jahre 1771 dem *Ambassadeur des ****Hofes* und einer kleinen Zufallsgesellschaft von Reisenden seine Lebensgeschichte so eindrucksvoll erzählen, daß er nicht nur seine Zuhörer zu Tränen rührte, sondern einen Soldaten dazu anregte, die Runde auch durch seine Geschichte zu ergötzen[96]. Die Elberfelder Niederschrift ging *stückweise* vor sich, Jung schickte *dann und wann ein Stück hinauf* (nach Straßburg) und *machte* (zuvor?) *den Titel: Heinrich Stillings Lebensgeschichte in Vorlesungen*[97]. Das kann sich ja eigentlich kaum auf die uns bekannte Fassung der *Jugend* beziehen[98], und auch die Angabe Jungs paßt schwerlich darauf, er habe seine Vorlesungen, den Straßburger *lieben Jünglingen* zu Gefallen, im *leichten wizelnden französischen Geschmack* gehalten[99]. Selbst wenn wir dabei nur an unsere Anmerkung 23 denken, trifft dies doch für Stillings *Jugend* nicht zu. Jung hat ja aber außer dieser förmlichen *Lebensgeschichte* noch manches Autobiographische verfaßt. *Theobald oder die Schwärmer*, wenn auch erst ein Jahrzehnt später gedruckt, bietet uns doch einen Beleg dafür, denn er beschreibt das Verfahren ausdrücklich: *Ich leiste also im folgenden Werk so viel ich kann, ich erdichte mir einen Helden, und setze dessen Leben aus lauter wahren Geschichten zusammen, so daß eigentlich nichts erdichtet, sondern nur der Gang der Dinge anders geordnet ist; sogar aus meinem eigenen Leben sind einige wenige Anecdoten mit eingeflochten, hin und wieder sind Namen verändert, und wo es mit Fug geschehen konnte, da habe ich die rechten Namen beibehalten*[100]. Wer fühlte sich hier nicht an Lavaters Gedanken erinnert? Wie von einem *moralischen* Roman redet Jung von seiner Schriftstellerei während dieser Periode auch anderswo[101], und so mag der Himmel wissen, auf welche Fassung seines Lebensromans sich die angeführten Äußerungen beziehen mögen. Stillings *Jugend* in der erhaltenen Fassung braucht jedenfalls nicht gemeint zu sein. Immerhin sind die Angaben der Lebensgeschichte über die Lebensgeschichte aufeinander abgestimmt. Er berichtet nämlich weiter *gegen den Herbst* des gleichen Jahres 1772, dessen Frühjahr den Anstoß zur Niederschrift gebracht haben soll, daß er den Brüdern Jacobi seine *Geschichte in Vorlesungen* vorgetragen habe, als diese einmal nach Elberfeld kamen. Er motiviert dies gegenüber seinen vorigen Angaben sogar damit, daß er sich Abschrift der Stücke zurückbehalten habe, die nach Straßburg gegangen waren. Mit dem Bericht von 1779[93] deckt sich dies zwar in den Angaben über Form und Anlaß, weicht aber insofern ab, als dort ausdrücklich gesagt wird, zwischen dem Jahr 1772, als Stilling schon in Elberfeld lebte, aber noch für Straßburg wirkte, und dem Jahre 1774, als Goethe ihn traf, habe er das Manuskript liegen lassen: *Nun zerschlug sich die Straßburger Gesellschaft, und ich dachte an Stillings Lebensgeschichte gar nicht mehr*[102]. Freilich sagt er in der gedruckten Lebensgeschichte betont über jenen Besuch der beiden Jacobis in Elberfeld, daß die Straßburger Gesellschaft damals noch bestand, daß er also offenbar noch an der Geschichte schrieb, als er Teile daraus vor den Jacobis las, die *lieben Jünglinge* vor Augen, für die sie eigentlich bestimmt war. Vielleicht ist er erst durch die Brüder ermuntert worden, das *stückweise* Begonnene abzuschließen, und rechnet erst von dieser Zeit an mit Stillings *Jugend* als erwähnenswerter Größe. Wieweit die Teile vorlagen, als Goethe das Endergebnis seiner einstigen Anregungen in Elberfeld zu sehen bekam, ist dann immer noch nicht sicher, denn das *Häusliche Leben* versichert, daß

[94] Stecher S. 37f., auch über die ganz andere Art, in der Jung Briefe in der Lebensgeschichte verwendet, vgl. hier Anm. 40.

[95] Lebensgesch. S. 250. [96] Lebensgesch. S. 258f.

[97] Rh. Beitr. S. 295, Stecher S. 27. [98] Stecher S. 31.

[99] Rh. Beitr. S. 295. Denselben *allerneuesten französischen Wiz* verspricht Lichtenberg in der Widmung zum *Timorus* zu verwenden.

[100] Vorbericht zum *Theobald*, Sämtliche Schriften VI, Stuttgart 1837, S. 6, vgl. Stecher S. 171ff. und hier Anm. 66.

[101] Lebensgesch. S. 282. Man erinnere sich an Lavaters und seiner Herausgeber Terminologie und unsere Anmerkungen 19 und 21 zu S. 3, 22 und 79.

[102] Rh. Beitr. S. 295.

Goethe nur *den Anfang seiner Geschichte* gedruckt habe[103], während der Bericht der Rheinischen Beiträge diese Einschränkung nicht macht, sondern den Hergang folgendermaßen schildert: *Ein paar Jahre nachher, nachdem die Straßburger Gesellschaft zerschlagen war, besuchte mich der berühmte G. in Elberfeld. Bei der Gelegenheit fragte er mich, ob ich denn gar nichts schönes seit der Zeit gemacht hätte*[104], *und da wies ich ihm Stillings Lebensgeschichte. Er sagte mich, ob er sie mitnehmen dörfte? ich sagte ja. Nun dachte wahrlich mein Herz nicht daran, daß dises Stück gedruckt werden würde*[105], *und doch geschah es, denn G*** schrieb mir, wie ich nicht irre, im Jahre 1776 im Frühlinge, daß er mein Manuscript ein wenig gemustert, und zum Drucke verkauft habe. Ich erschrack von Herzen darüber, denn ungeachtet ich alle Personen mit fremden Namen benennet hatte: so befürchtete ich doch verdrießliche Folgen; doch es war nun nicht mehr zu ändern. Ich bekam also bald hernach das Büchlein unter dem Namen: Stillings Jugend, zu Gesichte, und fand, daß G. viel Planes und Seichtes ausgemerzt habe, so gar sind grose und religiose Stücke weggelassen, oder verändert worden; aber Verzierungen hat er weder hinzu, noch davon gethan, die da sind, sind alle von mir*[106]. Dieser Bericht, der ja von 1779 stammt, also lange vor dem *Häuslichen Leben* liegt[107], scheint mir der zuverlässigere von beiden zu sein. Verläßt man sich mehr auf ihn, so klärt sich auch eine weitere Unstimmigkeit: Jung will den Brüdern Jacobi ja sein Werk erst auf Friedrichs Frage hin vorgelegt haben, *ob er nichts geschrieben habe*. Diese Frage wird doch jeden Anfänger veranlassen, sein bestes Pferd aus dem Stall zu holen, und so betont Jung auch deutlich, wie er die beiden Zuhörer durch *Styl* und *Declamation* der Lebensgeschichte zu lauten Ausrufen der Bewunderung veranlaßt habe, wie sie daraufhin sein bisher wenig ausgeprägtes dichterisches Selbstvertrauen[108] gestärkt und ihn ermuntert hätten, nun nicht etwa das vorgelegte und approbierte Paradestück, sondern die *orientalische Erzählung Ase Neitha* im *Teutschen Mercur* zu drucken[109]. Das ist nicht gerade einleuchtend. Den Bericht von 1779 stützen auch noch zwei weitere Zeugnisse, die Stecher[110] herangezogen hat: beide stehen im Briefwechsel Jungs mit Fouqué[111] und stammen vom Jahre 1810. Jung gibt da an, er habe die *Jugend* in seinem 34. Lebensjahr geschrieben: das hieße zwischen Herbst 1773 und 1774, da er am 12. IX. 1740 geboren ist[112]. Er berichtet weiter[113], daß er, *ehe er Stillings Jugend schrieb*[114], bei den Jacobis auf eine Nacht in Düsseldorf zu Besuch gewesen sei und sie dabei mit einem pseudo-altdeutschen Volkslied[115] düpiert habe[116]. Das muß ja nach dem ersten persönlichen Zusammentreffen vom Herbst 1772 in Elberfeld liegen, und die Lebensgeschichte bezeugt auch, wie er zu der peinlichen Vorladung vor das Medicinal-Collegium und zu den Prüfungsterminen nach Düsseldorf kommen mußte. Dies nachträgliche gynäkologische Examen fällt aber in den Herbst 1773, und daß er gerade da bei den Jacobis *einkehrte*, um sich in seiner Kümmernis Trost zu holen, ist bezeugt und verständlich[117]. Wie nun dieser Termin der Abfassung berechnet sein und wann er objektiv liegen mag, ist für das Weitere ja nicht unbedingt wichtig. Goethe hat sich das Manuskript, das ihm gezeigt wurde, jedenfalls nicht nur *nach Haus*, sondern auch von Elberfeld und später nach Weimar mitgenommen, unwahrscheinlicher Weise immer ohne Wissen des Verfassers[117a]. Nach der *Musterung*, von der er Jung berichtet, hat er es dann durch den Schweizer Chr. Kauffmann zu dem Verleger G. J. Decker nach Berlin schaffen lassen, wo es dann mit dem Jahre 1777 erschien. Nach der Lebensgeschichte[118]

[103] Lebensgesch. S. 317.

[104] Also seit der Straßburger Zeit, wo dies offenbar der Fall war.

[105] Vielleicht ist der Ausdruck *Stück* hier durchaus wörtlich zu nehmen und mit *Anfang* synonym.

[106] Rh. Beitr. S. 295f.

[107] Es erschien 10 Jahre später, s. Stecher S. 35.

[108] Nach Flasdieck aus *Theobald* II (Ausg. v. 1785), S. 73.

[109] Er gibt noch dazu die falsche Stelle an, wie Stecher S. 30 und 37 Anm. 2 nachweist, und wie es uns in allem Detail seiner Lebensgeschichte zur Warnung dienen sollte. Vgl. über sein schlechtes Gedächtnis noch Stecher S. 38 und F. H. Jacobis Zeugnis, hier S. 17.

[110] S. 28f. [111] Berlin 1848, S. 172. [112] Lebensgesch. S. 24.

[113] „Bald darauf" sagt Stecher, nach dem ich in Ermanglung der Ausgabe zitieren muß.

[114] Man beachte, daß Jung diesen Titel hier so verwendet, als sei er, der doch von Goethe stammte, schon zur damaligen Zeit vorhanden gewesen.

[115] Dem *hernach* in die *Jugend* eingerückten, s. Lebensgesch. S. 34f.

[116] Briefe an Fouqué S. 174f. nach Stecher.

[117] Lebensgesch. S. 289f.

[117a] Dabei war Jung schon im Januar 1775 wieder in Frankfurt zu jener mißglückten Star-Operation an *Herrn von Leesner* und *kehrte in Goethe's Hause ein* (Lebensgesch. S. 306). Sollte er auch da das *Mitgenommene* noch nicht reklamiert haben?

[118] S. 317.

will Jung erst durch einen Geldbrief Goethes im Frühling 1776 auf die vollzogene Tatsache aufmerksam geworden sein, während also der Bericht von 1779 wahrscheinlicher zwar auch diesen Zeitpunkt nennt[119], aber einen gewöhnlichen Brief mit der Nachricht über eine bevorstehende Drucklegung nach flüchtiger *Musterung* vorangehen läßt, worauf Jung dann *bald hernach* gedruckte Exemplare zu sehen bekommen habe. Immer noch betont er: ohne sein Wissen, und gerade dies legt, um zu unserm Ausgangspunkt zurückzulenken, den Gedanken an Lavater nahe.

Nicht auf den Inhalt wird Lavater unmittelbaren Einfluß gehabt haben, nicht einmal auf den wie immer beschaffenen Teil der Lebensgeschichte, den Goethe 1774 vorfand, der durch die Straßburger Freunde und ihn, Goethe, veranlaßt, durch der Brüder Jacobi freundschaftlichen Zuspruch in geschlossene Form gebracht worden sein mag, wie Jung selbst es schildert — auf die Art der Drucklegung und die Art von Goethes Vermittlung wird Lavater aber sicherlich Einfluß gehabt haben. Goethe hätte Jungs Geschichte, wenn ihm sehr viel daran gelegen gewesen wäre, schon in Straßburg bis zur Veröffentlichung fördern können, die Brüder Jacobi hätten ja sie und nicht die *Ase Neitha* in den *Teutschen Mercur* geben können, da sie so großes Gefallen daran fanden und Jung in der literarischen Öffentlichkeit protegierten. Nein, das Jahr 1774 und Lavaters Anwesenheit sind entscheidend, denn Lavater ist das neue Element in diesem Kreis, der eigentliche Anlaß all der Zufälligkeiten, die in dem Elberfelder Zusammentreffen bei Caspari gipfelten. Dies Jahr sah anderseits auch Jung schon in so offenem Gegensatz zu seiner Wuppertaler Umwelt, daß eine bewußte Camouflage des Verfassers der *Jugend* schon aus dem bloßen Datum verständlich ist[120], und Goethe, der Jung selbst dort camoufliert begrüßte[121], war sicher just der Richtige, um Lavaters Rezept ernsthaft zu befolgen, selbst wenn an dem *Gewäsch* des Rezensenten der Theaterzeitung ein Hauch der Wahrheit daran sein sollte, das Jung in den Rheinischen Beiträgen bekämpft[122], dem Gewäsch, er habe *keinen Verleger finden können, aus Geldmangel aber Herrn Goethe das Manuscript aufgedrungen.*

Hat also Lavater auf den ersten Teil nur mittelbaren Einfluß, so könnte er ihn doch auf die folgenden haben, deren Differenz vom ersten alle einsichtigen Leser, auch den Vf. des Auszugs in den Rheinischen Beiträgen[93], beschäftigte, und die Jung selbst 1779 warnt nicht zu überschätzen. Hier hätte eine Vergleichung anzusetzen, und sie würde besser zum Ziel führen, wenn man Lavaters hier erörterte Anschauungen über „richtig" und „echt" mit Jungs Ausführungen zu den Rheinischen Beiträgen vergliche. Ausführungen, die im Grunde die gleiche Frage betreffen. Uns liegt das hier nicht ob, aber daß in den weiteren Teilen „zunehmend die religiösen, meist pietistischen Elemente" für die literarisch-ästhetischen eintreten, wie Stecher feststellt[123], das zeigt doch schon, in welche Richtung wir zu blicken haben. Selbst wenn man berücksichtigt, daß Goethe *religiöse Stücke* weggelassen oder verändert haben könnte[124], so wird es doch deutlich, daß das Dichterische zurücktritt, je weiter wir in Stillings Leben kommen, daß sich die Erlebnisse in einer Weise aus dem Realen ins Geistliche verlagern, die Leuten vom Schlage Lavaters durchaus, andern Lesern und geschweige den heutigen aber nicht immer verständlich ist. Jung hat sich 1779 bemüht, für den *Mangel an Verzierungen* in den späteren Teilen eine plausible Erklärung zu geben, und redet seinen Rezensenten folgendermaßen an: *Was ihnen aber, mein werthester Herr! am zweiten und dritten Bande auffält, nämlich ein Mangel an disen Verzierungen, davon will ich ihnen auch die Ursache sagen. Ich lebte und wohnte in Elberfeld, wo es eine Menge sehr rechtschaffener Leute gibt, die zwar wahre Christen sind, und Gott von Herzen fürchten, denen es aber zugleich an hinlänglicher Weltkentnis fehlet, und deswegen gar nichts leiden können, was nicht im Tone der Bibel oder sonsten gottseliger Männer geschrieben ist. Dise guten Leute machten mir wegen Stillings Jugend unsägliche Leiden, ich wurde als ein Freigeist verabscheuet, und dises that mir in meinem Berufe vielen Schaden. Um dises Übel und Ärgerniß einiger Masen wieder gut zu machen: so suchte ich im zweiten und dritten Bande zwischen dem romantischen und theologischen Tone das Mittel zu halten. Dises fiel mir aber schwer, denn wo ich allenfals Blumen hingestreuet hätte, da muste ich nun mit Kleinigkeiten ausfüllen. Zu Elberfeld erreichte ich meinen Zweck vollkommen, aber wie ich sehe, so sind sie und vielleicht mehrere meiner Leser damit nicht zufrieden. Doch ich schmeichle mir, sie werden 's nun auch sein*[125]. Dies mag gleichfalls zutreffen: aber es scheint mir die unausgesprochene Ursache nicht zu entkräften, zumal unter den *gottseligen Männern*, deren Stil den Elberfeldern lieb war, damals wohl auch noch Lavater mit gemeint gewesen sein kann. Selbst in dem, was Jung vorbringt, um zu verteidigen, daß seine Erzählung *richtig* sei, selbst darin scheint mir ein deutlicher Hauch Lavaterschen Geistes zu wehen, jenes Geistes, der keinen „Realismus" braucht, um „wahr" zu sein: *Stillings Geschichte ist durch und durch vollkommen wahr,*

[119] Rh. Beitr. S. 296.

[120] Vgl. Lebensgeschichte S. 320, Rh. Beitr. S. 297.

[121] Flasdieck S. 21ff., 74.

[122] Stecher S. 25, Rh. Beitr. S. 293.

[123] Stecher S. 39. [124] S. hier S. 20. [125] Rh. Beitr. S. 296f.

und ganz ohne Dichtung, bis auf die Nebenverzierungen; folglich muste ich gerad erzählen, wie die Sache bei Hochberg (= Hartkop), bei Spanier (= Flender) u. s. w. zuging; haben sie nun was dawider zu sagen, wenn man Wahrheit erzählt: so irren sie sehr. Dünkt ihnen aber, ich hätte alle Fehler verschweigen sollen: so muß ich ihnen bezeugen, daß es sehr unerlaubt gewesen wäre, aus dem Menschen Stilling, mit Lügen, einen Engel Grandison zu machen. Haben doch die biblischen Schriftsteller ihre Fehler treuherzig und zur Warnung erzählt, warum solte ich nicht einem so heiligen Beispiele folgen? Es bleibt also nichts übrig, als ich hätte überall hübsch beiher bemerken sollen: das war ein Fehler von Stilling, jenes aber eine Tugend, das war Schüchternheit, und das — was weis ich? — Denken sie doch, wie abgeschmackt es stehen würde, wenn ein Maler, mag er auch der schlechteste sein, mit dürren Buchstaben hinsezte: das ist ein Baum, das ist eine Kuh, das ein Hase u. s. w. So viel Kentnis traut doch man einem jeden zu, Bild von Bild zu unterscheiden, und eben so fodert man von einem jeden Leser, ein klein wenig moralisches Gefühl zu haben[126]. Moralisches Gefühl als Maßstab für künstlerischen Realismus, dazu ein Hinweis auf die Confessiones der Bibel für die *Elberfelder* unter seinen Lesern — das ist von dem *sanften Strom* eines natürlichen Erzählertalents geblieben, und wer anders hätte dies mitbewirkt als Lavaters Tagebuch, das die *moralischen Romane* übertrumpfen sollte? All die Gründe, die Jung hier nennt, gelten auch dafür, daß er Lavaters Einfluß und Namen verschwiegen haben würde, wenn denn wirklich damit zu rechnen wäre, daß er von ihm beeinflußt war; und daß er sich später, während der oft bitteren Auseinandersetzung mit dem geliebten Gegner nicht gerade dessen erinnert haben würde, daß außer Goethe auch er, Lavater, seinen literarischen Ruhm mitgeschaffen habe, ist wohl begreiflich. Verschwieg er nicht das Beste seiner Lebensgeschichte ohnehin und sparte er es nicht, wie er fast im Ton einer Rechtfertigung Lavatern gerade im Herbst 1779 aus Lautern schreibt, bis zu einer höheren geistigen Kommunikation? Spricht nicht aus der folgenden Stelle also gerade eine weitere, leise Bestätigung des eben Gesagten? *Also, meine Geschichte: Du sahst mich in Elberfeld, aber nur meine Außenseite, den Schmelzofen, worin ich saß, sahst Du nicht; wenn ich noch einmal einen vierten Band von meiner Geschichte schreibe, so wirst Du viel davon lesen, aber das geheime Wichtige erzähle ich Dir dermaleins, etwa auf einem der Planeten oder Fixsterne, wenn wir dieser Zubereitungszeit entrissen, Äonen voller Wonne zusammen durchleben werden*[127]. So enthält auch das *Richtige* immer noch Unsägliches, und erst im höheren Lichte werden alle Gegensätze vereint, die auch den Wahrhaftigsten von der Wahrheit trennen. So meint Jung, und so könnte Lavater gemeint haben.

Wir sind als heutige Leser der Lavaterschen und Jungschen Seelendokumente kaum mehr nah an dem Streit über echt und erdichtet beteiligt, sollten uns aber zumindest nicht gegen jenen höheren Grad der Authentizität sträuben, gegen die Wahrheit im Sinne der Geschichte; wenn sie erreicht ist, sollten wir gern ein paar Klischeebilder und „Topoi" in Kauf nehmen[128], denn alles zuverlässige Material wiegt nicht auf, wenn sie mangelt.

Anders muß allerdings der Literarhistoriker urteilen, der biographische Quellen sucht. Ihm ist es ja gerade um den niederen Grad der Authentizität zu tun, um die Echtheit der Urkunden. Ihm wäre aber zu sagen, was bereits Geßner seinen Lesern gesagt hat: *Wer mehr zu wissen wünscht, den verweise ich bloß auf das genannte Tagebuch selbst, und überlasse die Entzifferung — was seine Sache, was bloses Gewand sey, dem Leser*[129].

Hier sei zu dieser *Entzifferung* lediglich noch ein kleiner Beitrag gegeben, der dieses Wort beim Wort nimmt. Vielleicht bringt er bei aller Winzigkeit

[126] Rh. Beitr. S. 303f. Die Decknamen sind nach dem Pseudonymenverzeichnis bei Stecher S. 136 aufgelöst.

[127] Jung Stillings Briefe an seine Freunde, hrsg. v. A. Vömel, 2. Aufl., Leipzig 1924, S. 4.

[128] So tut wenigstens v. Schultheß-Rechberg, der den zweiten Teil sogar als weniger authentisch anzusehen scheint denn den ersten: „Lavater konnte sich übrigens, schon als er die wesentlich weniger intime Fortsetzung herausgab, nicht mehr recht in jene Selbstenthüllung vor dem Publikum finden" (Denkschrift S. 292). Demgegenüber sagt er vom ersten Teil: „Die Beichte war aufrichtig und muß in ihrer ursprünglichen Gestalt diesen Eindruck in noch höherem Grade gemacht haben."

[129] I S. 352.

die Erörterung wieder in Gang, die einstweilen auf dem Standpunkt der Lavaterschen Zeitgenossen eingeschlafen zu sein scheint. Denn noch O. Guinaudeau urteilt z. B. in seinem umfangreichen Buch über Jean Gaspard Lavater, dessen Untertitel „Etudes sur sa vie et sa pensée jusqu'en 1786" verheißt, in dieser herkömmlichen Weise. Über den Teil, der Lavaters „pensées" gewidmet ist, kann ich nicht urteilen. Im biographischen Teil hatte der Verfasser den außerordentlichen Vorteil für sich, den Züricher Nachlaß benutzen zu können, und also reichliche Gelegenheit, *Erdichtetes* mit seiner *ächten* handschriftlichen Grundlage zu vergleichen. Er beurteilt die beiden Tagebücher im Großen und Ganzen so, daß das erste als weniger authentisch, das zweite dagegen als verwertbar und bedeutsam anzusehen sei[130]. Dies kann er ja aber eigentlich nur im Hinblick auf die „vie" und nicht auf die „pensées" meinen, und dies scheint sich mir auch weiterhin zu bestätigen: Guinaudeau geht nämlich auch auf eine Kleinigkeit ein, die gelegentlich als entscheidendes Kriterium für die Authentizität beider Teile angeführt worden ist, das heißt auf die Stellen, die in Geheimschrift abgefaßt sind und so auch in den gedruckten Fassungen auftreten. Sie scheinen doch mehr zu sein, als bloße Schutzmarke der *Echtheit*, deutlicher als die vielen eingeschobenen Briefe, als Eigennamen und scheingetreue Lücken dafür zu sprechen, daß hier eine wirkliche Handschrift zu Grunde liege, die nicht von vorn herein für das literarische Publikum zurecht gemacht war. Lavater selbst sagt, noch in der Anonymität des ersten Teils, Folgendes dazu, was gerade den ersten Teil im Wert seiner Einzelheiten zu heben scheint: *Damit ich mich aber nicht selber täusche, so will ich mir fest vornehmen, diese meine Beobachtungen niemals irgend einem Menschen, wer er auch immer seyn mag, zu zeigen, sie auf das sicherste zu verwahren und alles, wovon ich jemals einigen Nachtheil befürchten könnte, mit einer ganz willkührlichen und jedem andern unauflösbaren Zieferschrift aufzuzeichnen*[131]. Gilt dies schon für den ersten Teil, so wird der zweite gewiß noch mehr davon aufweisen, und in der Tat finden sich neben einigen chiffrierten Zeilen des ersten im zweiten zahlreiche Stellen dieser Art, wie wir ja auch in den „echten" handschriftlichen Tagebüchern Lavaters solche Stellen finden[132]. Schon R. M. Meyer hat einmal wieder darauf aufmerksam ge-

[130] S. 96: „Bref, nous ne pouvons guère faire état de la première partie du Journal. Il en va autrement de la deuxième. Certes elle présente des défauts: ... Malgré tout, la deuxième partie est un document sérieux, publié par Lavater lui-même, auquel il doit et sa forme et son fond; il mérite donc d'être retenu."

[131] Daß damit übrigens nicht Ziffern gemeint sind, wie Guinaudeau S. 556 vermeint, sondern Chiffren, sieht man aus Tgb. I S. 255f. (hier S. 25) und *Aussichten in die Ewigkeit* II² (1773), S. 7, wo von *einer geheimen Ziffernschrift* die Rede ist. J. Mattheson, Grundlage einer Ehrenpforte, Hamburg 1740, S. 202 schreibt: *Die eine Cypher dort her! um geheime Schrift aufzulösen*; man denke auch an die Wiener Ziffernkanzlei.

[132] Vgl. zum Beispiel die bereits erwähnten Proben aus den Tagebüchern bei H. Funck, Goethe und Lavater, Schr. d. G.-Ges. 16 (1901), S. 297 Z. 13 (1774) und 302 Z. 14 (nur die letzte Stelle — *halb desperat* — steht daneben entschlüsselt, ohne daß man erführe, auf welche Weise). Auch E. Staehelins in Anm. 1 erwähnte Auswahl bringt, II S. 40 Anm. 19, in diesem Punkte nichts Neues.

macht[133], und O. Guinaudeau bespricht sie in einer ausführlichen Anmerkung seines Werkes, die von der „authenticité du texte" beider Tagebücher handelt[134]. Seine Mitteilungen haben besonderes Gewicht, weil er nach seinen eigenen Angaben im MS 125,3 des Nachlasses einen Schlüssel benutzen konnte, der von der Hand J.-G. Müllers stammen soll. Dank diesem Schlüssel und „grâce au abbréviations utilisées dans le Tgb. Ba." habe er „plusieurs passages" entziffern können, obwohl Lavater die Schwierigkeiten gehäuft habe: „L'auteur corse la difficulté de toutes manières ... il mêle les écritures secrètes dans un même passage" usw. Als Resultat dieser Studien gibt Guinaudeau dann schließlich an: „J'ai acquis la conviction que Lavater n'exprime en langage secret aucune idée particulièrement intime, et qui ne pût pas être exprimée en clair"[135].

Man prüfe selbst, ob diese Angaben zutreffen, und nehme, da Guinaudeau außer diesem allgemeinen Hinweis keine Probe seiner Dechiffrierkunst gegeben hat, eine Übersicht sämtlicher Stellen, bei denen der entzifferte Text unterstrichen sowie mit Majuskeln und Satzzeichen versehen ist.

Zunächst aber noch ein Wort über die verwendeten Systeme. Es handelt sich meist um allereinfachste Versatz- und Ersatzverfahren, bei denen für einen Buchstaben des Alphabets sein vorderer oder hinterer Nachbar[136], ein beliebiger anderer oder ein geometrisches oder astronomisches Zeichen[137] eintreten können. Wort- und Satzgrenzen sind dadurch unkenntlich gemacht, daß blinde Zeichen vorangehen oder eingeschoben und willkürliche, öfters schein-regelmäßige Gruppen hergestellt sind. Mit Druckfehlern ist oft zu rechnen; ich habe sie stillschweigend verbessert, soweit ich das Richtige erraten konnte, sie aber durch Fortfall der sonst für die Chiffren verwandten Unterstreichung angedeutet. Gelegentlich sind wirklich einmal die Prinzipien gemischt, aber im ganzen bieten sich der Entzifferung keine Schwierigkeiten, so daß man schwerlich eines Schlüssels bedarf, um wenigstens das Wichtigste lesen zu können. Eine Ausnahme von dieser Regel bilden nur zwei Stellen, die erste chiffrierte Stelle des ersten Teils, die lediglich lateinische Buchstaben zwischen eine unregelmäßige Anzahl griechischer, hebräischer und Zahlzeichen hineinstellt, ihren eigenen Schlüssel aber mitverschlüsselt, und die vorletzte Stelle des zweiten Teils, die als Ersatz für die lateinischen Buchstaben willkürliche Zeichen setzt; sie erinnern an die griechischen Episemen oder das Koptische. (*Als ich sagte: Kophtisch, fiel dir da nichts ein?* könnte man mit Goethes Grafen fragen!) Gerade diese Stelle scheint aber glücklicherweise, wie Guinaudeau festgestellt hat, in einem Brief an Herder unverschlüsselt überliefert zu sein, so daß uns da Lavater selbst zu

[133] Künstliche Sprachen. Idg. Forsch. 12 (1901), S. 269f. mit interessanten Hinweisen.

[134] S. 555f. zu S. 95f.

[135] Von mir gesperrt.

[136] Das erstere durch die Kenngruppe *va(s)*, das letztere durch *vcs* angezeigt, worin *anterior* und *sequens* stecken werden.

[137] Solche Zeichen zum Beispiel auch in den Briefen an seine Bremer Freunde 1798, Zürich 1918. S. 25, 32, 58, 62, 82, 104, 114, 129, 134, 149 usw.

Hilfe kommt, wo wir bei der Geringfügigkeit des Vorkommens die Waffen hätten strecken müssen. Manches bleibt nur deswegen unsicher, weil ich, zu andern Studien verpflichtet, über die biographischen Einzelheiten nicht unterrichtet bin (und Guinaudeaus Index mangelhaft ist): der Kenner wird, hier wie überhaupt, leicht berichtigen können.

In der Reihenfolge der Texte durchnumeriert, lauten die Stellen:

1. *I 130.*

Valent omnes litterae, nur die griechischen nicht. Schambrassoi ma famme und vergoß meinen Saamen an ihr. A me bruta eques vis. (!)

2. *I 174.*

Kann ich es mir verhehlen. daß die Niedlichkeit der Mahlzeit, zu welcher ich eingeladen bin, itzt schon einigen Reiz für meinen leckern Gaumen habe? verhehlen daß ein solcher unruhiger und geräuschvoller Tag niemals vorteilhaft, und allemal schädlich für mein Herz und mein Gewissen gewesen? — und nicht selten venerische Reize in mir hervorgebracht hat?

3. *I 249.*

GHDMP kam und bat mich um eine Empfehlung an —

4. *I 255f.*

Vieh! — nein! es muß doch deutlich und ohne Ziefern[131] *ausgeschrieben seyn, daß ich es bey dem schnellen Durchblättern leicht bemerke — Vieh! — dieß habe ich Mensch einem Menschen, ich Christ einem Christen gesagt?*

5. *II 102.*

Mein Bruder erzählte mir diesen Morgen von einer Frau, deren Mann gestern begraben, und die nun auch plötzlich todt krank worden. — und sich über die Leichenunkosten viel mehr kränkte als über den Verlust ihres Manns.

6. *II 119.*

Herr Buchdrucker Z. kam . . . Übung der Geduld.

7. *II 123.*

Nun, in Gottes Namen; ich will hingehen; alles liegen lassen — und Gottes Erbarmung für diese Leidenden suchen — Aber ach, ich verlor noch eine halbe Stunde vorher mit einer vergeblichen kindischen Beschäftigung!

8. *II 135.*

Mein Bruder und ich wollten bey ihr (seiner Frau) *im Alcoven bleiben. Meine Zumuthung an sie. gerade jetzt noch zu der Mutter herab zu gehen. sahe sie bei ihren Umständen für indiscret an und dies erregte eine kleine Empfindlichkeit, allein ich konnte sie nicht verlassen, bis sie vollkommen beruhigt war.*

9. II 136.

Ich gieng zu meiner Frau heraus, und blieb fast eine halbe Stunde an ihrem Bette. Wir versprachen einander — nach dem Tode der Mütter so uneigennützig wie möglich uns zu bezeigen.

10. II 138.

Er (Herr Antistes) *kam bald — vorher redete ich noch mit meinem Bruder von unser Mutter.*

11. II 143.

Ein kurzer Streusand über einem Mißverständniß, welches der Vater hoch aufnahm. Ich konnte mit recht entschuldigen: Ich behauptete, erst zuversichtlich, dann mit einem hefftigen aber wahren ‚Gott weis es', daß sich der Vater irre. ich erschrack, da ich sahe wie sehr es den Vater schmertzte. — Wer in der Rede nicht fehlet, der ist ein vollkommener Mann, mächtig auch den ganzen Leib in Zaum zu halten.

12. II 144.

Sie (die Mutter) *wollte noch einmal auf — ach! wills Gott — das letzte mal . . . nun schlief sie eine halbe Stunde ruhiger; und ich konnte für sie ruhiger — seufzen; aber — suum cuique. —; eine zufälliger Weise entblößte Brust einer Wärterinn zerstreuete mich ein wenig, doch riß ich mich bald wieder los.*

13. II 144f.

P(fenninger) war auch noch zu uns gekommen. Von Jacob Heß. Von der Mutter Sparhafen . . . von denen, die die Schrift Gottlose nennt; (usw.)

14. II 156.

Über dem Nachtessen von der lieben Mutter . . . Mein Knab(e): Er wolle die Großmama durchs Gebeth wieder lebendig machen.

15. II 159.

Ich kam unschuldiger Weise auf den Gedanken an eine Grabschrift für mich . . . Hier ist sie:

Der diesen Staub der Erde giebt,
Er war geseegnet und geliebt.
Er hatte der Unsterblichkeit
In seiner Nacht sich oft gefreut!
Es freue sich, wer dieses liest,
Daß er, gleich ihm unsterblich ist.

Einige zum Theil nothwendige öconomische Gespräche mit meinem Vater und Bruder von der Mutter Testament, der Mutter und den Schwestern. . . . . Bis eben allein. Wiszig (?), Aderl(aß?).

16. II 160.

Ich revidirte einen halben Bogen. Von Frau Patricius (?) und Kienast.

17. II 161.

Ich legte meine Hand auf ihre . . . kalte . . . Stirne und seufzte noch einmal um Erbarmung für ihre Seele . . . (der Mutter)

18. II 164.

Noch von andern wichtigen Dingen. von Leben und Tod. und Hoffnung und Zweifel, Christus und Unsterblichkeit sprachen wir . . . ich umarmbte sie brünstig . . 8.

19. II 169.

Ein Billiet an S. Grabschrift. —

20. II 179.

Nach 11 Uhr ging ich zur Ruhe . . 8 . . voll Unzufriedenheit über mich selber. und — dennoch nicht ohne Hoffnung — bei Gott Schonung und Erbarmen zu finden.

21. II 191.

Herr U. kam, und blieb etwa eine Stunde da.

22. II 204.

Ich unterbrach mich bis um ½6 oft; Frau S. legte ihre Hand auf meine Brust etc. Wir sprachen eine halbe Stunde.

23. II 205.

Eine schöne halbe Stunde — Doch (?) ihr Anfang war . . .

24. II 240.

Ich schrieb bis nach 4 Uhr des Nachmittags (einige male von Armen, denen ich gern gab, unterbrochen) am Tagebuche. —

25. II 246.

Es gieng mir leicht und fließend . . . NB. NB.!! Dehmüthig und zitternd bethete ich göttliche Warnungen an. Ich hatte den Husten stark . . auch dieses war mir Erinnerung und Warnung!

26. II 263.

Doch . . . noch lange. lange — verwahrte ichs in meinem Herzen. und betete den Vater großer Ahndungen mit mancher süßen Thräne an — — — ward wieder leichtsinnig, vergaß Gottes und meines Berufes. und des Namens. den niemand kennt. als wer ihn empfängt. Ward ein Atheist aus Leidenschaft und Zweifeley — Dann kam die Noth —

27. II 363.

Nach dem Essen las ich noch ein Manuscript von einer Freundinn, Tagbuch May der Jungfrau Murald. Für mich sehr lehrreich —

Erläuterungen.

1. Die erste chiffrierte Stelle begegnet uns mitten im Buch nach langem Klartext, als Lavater vom Sterbebett seines Freundes Felix Heß zurückkehrt (vgl. hier Anmerkung 61). Wieder einmal kostet er da den Gegensatz von Vorsatz und Tat, Schwäche und Stärke reuevoll aus, und so folgt am Kapitelschluß, kaum versteckt, diese intime Stelle. Es wäre unnütz, solchen Dingen, wie sie hier und etwa in Nr. 2, 12, 18, 20, vielleicht auch 22 und 23 berichtet sind, allzu großes Gewicht beizulegen. Guinaudeau hat darüber bereits das Nötigste gesagt (vgl. S. 14f. und 508f. Anm. 66f.). Jene Buchführung des Persönlichsten, zu der Lavater geneigt zu haben scheint, ist noch durch andere Zeugnisse zu belegen, zum Beispiel in den Aufzeichnungen des Manuskripts 14,1 über seine Brautnacht (s. Guinaudeau). Rousseaus Einfluß mag wirksam gewesen sein (vgl. hier Anmerkung 23). Immerhin sieht man, daß die Ehe derartige Dinge nicht sofort beseitigt hat. So sind wohl auch die asketischen Stellen im Tagebuch, wie I S. 226, II S. 13 und 29 sowie die Bemerkungen des Herausgebers ernst zu nehmen, er habe solche Stellen gestrichen, weil sie *eine Einfalt der Sitten* voraussetzten, *davon leider nur in wenigen gesitteten Ländern noch merkliche Spuren zu finden* seien (S. XLI). Wichtig ist mir dies alles nur, weil es mir einen Hinweis darauf zu enthalten scheint, daß bereits die Zeitgenossen gerade die erotischen Stellen des Tagebuchs bemerkt, vielleicht sogar entschlüsselt haben, denn es heißt auf S. XXIVf. des oft zitierten Einleitungsschreibens: *Mußte ich mich nicht einmal wenigstens über das Geschehene erklären? — Mußte ich nicht einige unrichtige Deutungen von mir ablehnen? Nachdem ich einmal für den Verfasser, und von vielen für den Herausgeber des ersten Theils gehalten worden bin? Nachdem so verschiedene Urtheile, Urtheile von Einfluß, in Absicht auf das Werk und den Verfasser, oder vielmehr meinen Charakter, gefällt worden sind? Nachdem die Einen sich geärgert, daß ich . . . und die andern, daß ich mir darüber Vorwürfe machte?* Wenn es auch zum Beispiel auf S. 171 einen ähnlichen Abbruch gibt *(Nach dem Essen gieng ich, um doch eine halbe oder Viertelstunde mich dem Getümmel zu entreißen, in die untere Stube, wo ich ganz einsam war; erst schrieb ich ein wenig am Tagebuche; dann . . .)*, so weiß ich doch nicht, worauf anders dies wohl zu beziehen sei, als auf derartige Stellen, und jenes Zeichen 8, das wir über oder vor einer Klammer öfters im Text finden (s. hier Nr. 18 und 20), läßt aus Zusammenhängen wie dem folgenden wohl ahnen, was angedeutet wird: *Wir giengen um 10 Uhr zu Bette. 8.* (II S. 241, vgl. noch die Stellen S. 92, 124, 188, 336 und 352). Wenn sich also die Aposiopese des Satzes aus der Einleitung wirklich in dieser Weise deuten läßt, so müßte schon Lavaters damaligen Lesern dieser Teil seiner Geheimschrift klar geworden sein. Das ist aber auch die einzige Spur älterer Deutungsversuche, die ich bemerke, und sie ist ja unsicher genug.

3. Könnte nach Nr. 22 verschlüsselt, aber auch nur abbreviiert sein, wie zum Beispiel auch I S. 16 die Freunde, derer zu gedenken sich Lavater durch seine *Täglichen Grundsätze* verpflichtet, lediglich mit Initialen erscheinen: *In meiner Fürbitte für andere, die ich keinen Tag unterlassen will, will ich namentlich gedenken . . . der Freunde Z. U. P. H. T. S. B. J. N. W. Z.* Vgl. auch den 17. Brief der *Aussichten in die Ewigkeit* II² (1773), S. 64. Im übrigen sind die Personennamen durchaus inkonsequent behandelt, oft steht die Abkürzung oder die Chiffre neben anderen Stellen, die den Namen ausschreiben; so finden wir denselben Jacob Heß, der in Nr. 13 verschlüsselt auftritt, auf S. 59 klarschriftlich, so stehen Z. und Zimmermann nebeneinander auf S. 318 und 321, ferner Sch. und Schinz, P. und Pfenninger usw.

4. Bezieht sich auf die Geschichte einer tinteverschüttenden Magd, I S. 193, zu der als einem offenbaren „Topos" Guinaudeau S. 37 f. Parallelen aus dem *Erinnerer* I 9 bringt (vgl. hier S. 4 und Anmerkung 1, Guinaudeau S. 522 Anm. 92).

6. = dem *armen Z.* von S. 63? Zur Sache vgl. S. 103f. über *einfältiges Hören bey den allergleichgültigsten Reden* als Unterwerfung unter den Willen der Vorsehung.

7. Vgl. S. XLIIIf., wonach der Herausgeber gerade Stellen gestrichen hat, in denen gemeldet wird, *wie viel Zeit er (wer bloß zu seinem eigenen Gebrauche ein Tagebuch schreibt) ohne oder durch seine Schuld verloren, oder hingegen durch Fleiß und Ordnung gewonnen habe*, usw.

10. Die Mutter lag im Sterben.

11. Lavater beweist sich auch II S. 338 als folgsamen und einsichtigen Sohn, wo er auf einen *leisen Verweis* des Vaters hin die Tischlektüre eines neuen Buches abbricht (vgl. Guinaudeau S. 510 Anm. 72).

12. Man vgl. die Schilderung einer (freilich weniger nackten) Versuchung bei Anna Schinz, hier Anm. 76.

14. Gewöhnlich sagt Lavater im Tagebuch *Mein kleiner Sohn* oder *mein Junge*, aber doch auch einmal an Herder, 4. II. 1774 (Düntzer II S. 91): *Ich lege mich nun neben meinen ältesten Knaben, den mir die Mama hinacht untergeschoben hat.* Es wird also wohl in dieser Weise zu lesen sein.

15. Diese Grabschrift nimmt einen Zweizeiler wieder auf, dessen Entstehung uns Geßner schildert: *Der letztere* (Meiners) *war besonders offen gegen ihn; Er schrieb ihm, nicht lange nach seiner Abreise von Zürich, in demselben offenen Tone: „Ihr individuelles Gefühl und Ihre Treue daran machen Ihre Schriften so wie Ihre Person, so außerordentlich geliebt — und gehaßt". Dieser Einfall gab Lavatern den Anlaß, sich selbst im voraus die Grabschrift zu machen:*

„Der diesen Staub der Erde giebt,
Zu sehr gehaßt — zu sehr geliebt!" (II S. 297).

Derselbe Gedanke steht aber auch in einem Brief an Pfeffel vom 10. V. 1783 (Guinaudeau S. 661 Anm. 1 zu S. 355): *Wie oft habe ich schon gesagt: Zu sehr gehaßt, zu sehr geliebt.* Als *Mitunsterblicher* unterschreibt Lavater einen Brief bei Funck, Schr. d. Goethe-Ges. 16, S. 399, und seine posthume literarische Vorsorge zeigt sich auch in den Denkzeilen an Freunde nach seinem Tode, deren Verzeichnis er uns gleichfalls hinterlassen hat (s. H. Funck, Denkschr. S. 350; die an Herder steht bei Düntzer II S. 209).

22. Vgl. Nr. 3. Es steht VCST, was, der Kenngruppe nach (vgl. hier Anmerkung 136), ein U ergibt. Etwa der Antistes J. K. Ulrich (1728—1795)?

23. Es steht: *dosco hltfk hssn gsng . . us oro* (wobei zunächst nur die geometrischen Zeichen entschlüsselt sind). Die restlichen Buchstaben sind teils unverschlüsselt, teils um eine Stelle im Alphabet zurückzusetzen, ferner kann s = a sein. Da das + . das d bedeutet, oft mit t verwechselt ist, könnte das erste Wort So lauten, der ganze Passus also etwa auch: *So schlecht ihr Anfang war.*

26. Vgl. dazu S. 24, wo bereits gesagt ist, daß diese Stelle nach der Briefbeilage an Herder, 11.—15. III. 1772 (Düntzer II, S. 43) wiedergegeben ist.

27. *Tagbuch* und *Tagebuch* gehen durcheinander, doch scheint die Chiffre die Form bewahrt zu haben, die Lavater vorzog. *Tagbuch Jener 1769* steht auf dem Titelkupfer zum Tgb. I (vgl. hier Anmerkung 12), *Tagspruch* I S. 28, *Taglöhner* schreibt er an F. H. Jacobi (19. III. 1781), *Tagbuch* sagt ja auch Herder (s. die Briefstelle hier S. 8), beides nebeneinander steht bei Funck, Schr. d. Goethe-Ges. 16, S. 281/6 und 8, vgl. 286/28 usw. — Die Schreiberin ist wohl Lavaters Cousine Anna Barbara von Muralt (1727—1805), die schon von 1769 an *Anekdoten aus Lavaters Lebensgeschichte* und 1797—1801 *Tagregister aus Lavaters Leben* zusammenstellte, s. G. Finsler, Denkschr. S. 5 und 54 Anm. 6, Guinaudeau S. 499f. Anm. 5, und Funck, Goethe-Ges. 16, S. 381.

Fassen wir zusammen:

Die chiffrierten Stellen des Lavaterschen Tagebuches scheinen echt und werden von seinem Herausgeber unverstanden übernommen worden sein; doch haben einige Leser offenbar vom Inhalt geahnt (s. zu Nr. 1). Die Entschlüsselung ergibt nicht nur Dinge, die dem Verfasser *jemals einigen Nachtheil* bringen konnten, sondern auch Dinge, die in feiner oder grober Weise gegen die Pietät verstießen, sei es gegen das nil nisi bene Sterbenden und Toten gegenüber, sei es gegen die Bescheidenheit, gegen die Verschwiegenheit wahrer Religiosität, sei es gegen das nomina sunt odiosa, gegen die Konvention oder einfach gegen den Anstand. Die Grenze war, wie Nr. 14 und 25 zeigen mögen, oft sehr eng gezogen, anderseits zeigt Nr. 26. daß auch Koketterie im Spiele war, denn gerade

dieser starke Satz steht offen in einem Brief an Herder. Zur Frage der Echtheit oder Richtigkeit der gedruckten Tagebücher bringen die Stellen nichts Neues, als daß sie die authentische handschriftliche Grundlage auch des ersten Bandes bestätigen. Was der oder die Herausgeber dazugetan haben, müßte erst eine Vergleichung mit originalen Manuskripten lehren, außerdem wären Lavaters eigene Gedanken zu diesem Thema zu berücksichtigen, wie deren einige nach dem einleitenden Briefwechsel im zweiten Band hier näher dargelegt sind. Sie bringen dem Literarhistoriker nahe, was die Textkritik schon lange weiß: daß nämlich das „Richtige" einer Überlieferung (le vrai) nicht immer „echt" (authentique) zu sein braucht, um Quellenwert für die Geistesgeschichte zu haben.

Nachtrag während der Korrektur.

Zu spät, und erst nachdem dies bereits gesetzt war, bin ich auf Julius Forßmanns Werk über J. K. Lavater und die religiösen Strömungen des achtzehnten Jahrhunderts aufmerksam geworden (Abh. d. Herder-Ges. u. d. Herder-Inst. 5 2, 1935), doch möchte ich seiner und seines jüngst verstorbenen Verfassers wenigstens nachträglich gedenken, zumal es, unter ungünstigsten bibliographischen Bedingungen entstanden, dennoch keine solche Unterlassung begangen hat, sondern S. 49ff. reichlich Literatur zum Tagebuch anführt (darunter E. v. Bracken, Die Selbstbeobachtung bei Lavater, Münster 1932, hier nicht mehr vorhanden; nach S. 21 f. wohl entbehrlich). Man wird bei Forßmann zur geistesgeschichtlichen Analyse des Tagebuchs alles Nötige finden; an Einzelheiten erwähne ich nur, daß S. 51 Anm. 9 auf das Schein-Alter des Tgb.-Verfassers gegenüber Lavaters wirklichem Alter und S. 55 Anm. 30 mit Recht darauf hinweist, daß sich die bekannte Herder-Stelle (hier S. 8) auf den zweiten Teil bezieht. Über Nachwirkungen des Tgb.s spricht S. 56 Anm. 56, S. 59f. und Anm. 47 (vgl. hier S. 15), eine späte Kritik von H. Steffens erwähnt S. 69 Anm. 48. Über das Verhältnis der beiden Teile und deren angeblich wesentlichen Unterschied, der auf den Gegensatz „Empfindsamkeit" gegen „Sturm und Drang" zugespitzt wird, steht auf S. 56 allerdings das zumeist Gesagte, und über Jung-Stilling und Lavater ist daraus nichts hinzuzugewinnen, als daß Jung Lavater im *Grauen Mann* charakterisiert habe (S. 262 Anm. 78). Schließlich darf ich noch ankündigen, daß ich zum „Autor wider Willen" und zur Technik fingierender Vorreden (S. 13) am Beispiel von Lessing und Moses Mendelssohn gelegentlich weitere Parallelen zeigen zu können hoffe.

Faust und die Zikade. Das Faustsymbol.

Ein Vortrag.

Von

Carl Roos (Kopenhagen).

1.

Schiller sagt vom *gelehrten Arbeiter:*

Nimmer labt ihn des Baumes Frucht, den er mühsam erziehet;
Nur der Geschmack genießt, was die Gelehrsamkeit pflanzt.

Schärfer als Schiller, dessen Wort dem Gelehrten nicht Geschmack abspricht, äußert sich der alte Gottfried Keller: *Die Schulmänner*, sagt er, *und Literaturhistoriker können nicht helfen, weil sie immer nur die Schulbänke vor sich sehen, und von dem Werden und Schaffen in der Wirklichkeit nichts kennen.*

Und nun Goethe. Der alte Goethe seufzt: *Ja, ja, Ihr guten Kinder, wenn Ihr nur nicht so dumm wäret!* Einmal auf das andere bekennt er, wie subjektiv er selber bei der Lektüre verfahre, und als Anweisung für andere diktiert er: *Niemand versteht ein gutes Buch, als der es supplieren kann. Wer etwas weiß, findet unendlich mehr, als der etwas lernen will.* Nach Goethe wäre ein Gedicht, das nichts zu erraten übrig ließe, kein wahres. Die Bestimmung des Kunstwerks sei eben, zum Nachdenken anzuregen; nur dadurch könne es dem Leser recht lieb werden, wenn es ihn zwinge, nach eigener Sinnesweise es sich auszulegen und gleichsam ergänzend zu erschaffen. Der scheinbar paradoxe Gedanke, daß der Leser bei der Lektüre das gelesene Buch neu erschaffe, ist kein ihm allein eigener. Angelsächsische Theoretiker nennen das creative reading. An seinem *Faust* hat Goethe bekanntlich das für den Verstand Inkommensurable als das Entscheidende hervorgehoben. Ja, er verallgemeinert die Betrachtung zu der Behauptung, eine poetische Produktion sei um so besser, je inkommensurabler und für den Verstand unfaßlicher sie ist.

Es ließe sich eine ganze Reihe Autoritäten – Dichter und Theoretiker – aus aller Herren Ländern anführen, die nichts anderes gemeint haben.

Und dennoch, wo kämen wir hin ohne die Wissenschaft von der Dichtung. Wie wenig verständlich wären uns die griechischen Tragiker, die Edda, Dante usw. ohne die Kommentare, oder wie oberflächlich das Verständnis. Jeder Kommentar von Geist und Wissen vertieft und schärft unsern Blick; jede Auseinandersetzung mit den Kommentaren bedeutet einen Gewinn. Nur daß man nicht vergißt, daß das dichterische Kunstwerk nicht da ist, um Gegenstand der Wissenschaft zu sein.

Große Dichtung ist wie eine Runenschrift voller Geheimnisse; wie ein Orakelspruch, der auf mehr als eine Weise ausgelegt werden kann, ja muß. Große Dichtung ist Ausdruck einer Erschütterung, die in irgendeiner Weise Format hat.

Man steht ihr wie einem lebendigen Wesen gegenüber, und allem Lebendigen fehlt die Eindeutigkeit. Großer Dichtung eignet der Doppelsinn des Lebens. Sie lehnt, wie Goethe für seine Person es als Dichter getan hat, jede Didaktik ab. Dichtung sei Bild, nicht Lehre. Wenn somit jeder Leser im Werk etwas anderes oder anders Nuanciertes findet, ist er in seinem guten Recht.

Goethes Wort, als ihm eine unverhoffte Deutung des *Faust* vorgelegt wurde, ist bekannt: *Es liegt auch darin!* Ein anderes Wort (1787) erklärt, wie das gemeint war: *Es ist mit den natürlichen Dingen wie mit der Kunst. Es ist so viel darüber geschrieben, und wenn man sie liest, läßt sich dennoch wieder eine neue Kombination machen.*

Daß zwischen Einlegen und Auslegen dennoch eine Grenze gezogen werden kann, ist klar. Eine Stufenfolge läßt sich erkennen, die vom Unmöglichen über das Mögliche und das Unwahrscheinliche bis zum Wahrscheinlichen oder sogar Sicheren reicht. Je nach dem Ausgangspunkt gestaltet sich diese Stufenfolge anders. Mein Ausgangspunkt ist eine ästhetische Betrachtung. Die Methode, nach der ich die folgenden Ausführungen entwickle, ist eine ästhetische. Es handelt sich aber dabei nicht um das äußerlich Formale; unter Ästhetik verstehe ich vielmehr die methodische Betrachtung von der Gestaltung des Gehalts. Ich sehe im *Faust* ein Werk der Kunst, d. h. eine einheitliche, durch die ursprüngliche Konzeption bestimmte Einheit. Alles, was in den langen Jahren der Ausarbeitung mit dem Werk geschah, jede neue Szene, die hinzugefügt wurde, jede Umarbeitung diente nach meiner Ansicht der Klarstellung einer ursprünglichen – instinktiven – Konzeption der Totalität.

Diese Auffassung stimmt mit Goethes Ästhetik überein.

2.

An eine Dichtung stellt Goethe, wenn er theoretisiert, gewisse prinzipielle Anforderungen. Nach ihm besteht *das Haupterfordernis einer großen Komposition* darin, daß sämtliche Einzelheiten sich aus einem Mittelpunkt entwickeln. Statt Mittelpunkt sagt er auch Lebenspunkt. Im Kunstwerk soll alles, wie es in der Natur der Fall ist, vom Keim bis zum Fruchtknoten, immer mehr verfeinert, die gleiche elementare Lebensäußerung darstellen. Es sei ein verbreiteter Irrtum, bei der Betrachtung an Einzelheiten haften zu bleiben, da es doch einzig und allein auf die Komposition ankomme, in der die Einzelheiten sich sämtlich der Totalität unterordnen.

Sehr schön wird diese Theorie im *Wilhelm Meister* veranschaulicht an der Stelle, wo Wilhelm den Saal der Vergangenheit betritt. Da verschwimmt ihm alles in großen Massen, und jede Einzelheit vergessend gibt er sich ganz dem überwältigenden Eindruck der Totalität, der Komposition hin. So hatte schon Lessing vom Kunstwerk die möglichst große Reduktion aller Teile auf irgendeine Totalität verlangt. An Homer rühmt er, daß er mit einem Pinselstrich die ganze

griechische Flotte anschaulich macht: das schwarze Schiff. Vom Genießenden verlangt Lessing den *konzentrierenden Blick*, eine Forderung, die die spätere Ästhetik öfters neu formuliert hat. So spricht der geistvolle schwedische Denker Hans Larsson von der *intuitiven Synthese*. In Dänemark wurde *die ästhetische Auffassung der Kunst* seit mehr als einem Menschenalter von dem genialen Kunstkritiker Vilhelm Wanscher, der selber Künstler ist, verfochten.

Um die großen Massen eines umfangreichen Wortkunstwerks dem konzentrierenden Blick zugänglich zu machen, oder, wie er sagt, um sie *rhythmisch* zu gestalten, nimmt Goethe nach eigenem Geständnis gern seine Zuflucht zum Bild. Er greift zum Symbol. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, der Überblick über die kolossalen Massen des *Wilhelm Meister* durch ein einfaches durchgehendes Symbol ermöglicht: das Lieblingsstück in des Großvaters Gemäldegalerie war dem Knaben Wilhelm das Bild vom kranken Königssohn. Dieser kranke Königssohn ist Antiochus, der die Frau seines Vaters, Stratonike, begehrte, d. h. etwas ihm nicht Zukommendes, Unerreichbares. An dieses Bild wird der Leser durchgängig gemahnt, so wie Wilhelm seiner selber mehrmals gedenkt. Am Ende findet er es unverhofft wieder in der Wohnung seiner Geliebten und wird vor dem Bilde direkt mit dem kranken Königssohn verglichen.

Seine Krankheit waren die falschen Tendenzen gewesen, die er endlich glücklich überwindet: der Trieb zum Künstlertum und der Trieb zu einer falschen *Bildung*. Wilhelm kann genesen, weil er, wie gesagt wird, *ein guter Mensch* ist, oder, um ein anderes Wort von Goethe zu verwenden, weil er *von Natur richtig* ist, d. h. ein gesunder geistiger Königssohn. An einer Kontrastfigur, dem Harfner, wird das Motiv nach der anderen Seite hin ausgestaltet. Der Harfner, der sich in die eigene Schwester leidenschaftlich verliebt hat, will und kann von dieser Liebe nicht lassen und verdirbt. Kein Königssohn, nur krank.

Weil es Goethes dichterischer Art und Weise entspricht, ein suggestives Symbol für den Lebenspunkt ins Zentrum zu rücken, kann es nicht wunder nehmen, wenn dies auch im *Faust* der Fall sein sollte.

3.

Ungefähr im Jahre von Goethes Geburt erschien der letzte Band von des Hamburger Senators Brockes *Irdisches Vergnügen in Gott*. Eins der Gedichte *Die kleine Fliege* stellt uns den Dichter vor, wie er in seinem Garten ein winzig kleines geflügeltes Tierchen beobachtet: eine Fliege, die sich auf einem Blatt zur Ruhe gesetzt hat. Die schimmernden Flügel werfen das Sonnenlicht siebenfach gebrochen zurück, und der Dichter faßt nicht, wie soviel Schönheit auf einem so kleinen Geschöpf Raum findet. Es ist ihm ein Wunder, und als Wunder zieht es seinen Sinn hinan. Das Tierchen belehrt und erbaut ihn zugleich; es wird ihm Zeuge von Gottes Allmacht und Güte. In frommer Andacht betrachtet er sozusagen die Natur vom Kirchenfenster aus. Die Natur ist ihm nicht mehr die

gefallene Natur; sein Auge erblickt in ihr vor allem das göttliche Schöpferwerk. Die Natur ist ihm das Spiegelbild des Schöpfergottes.

Swedenborg, der Goethe vertraute Mystiker, brauchte, wenn er der Natur gegenüberstand, nicht die Idee des Schöpfergottes. In den kleinsten Hervorbringungen der Natur erkannte er die Allnatur in ihrer ganzen Größe und Fülle, den Makrokosmos. Auch Swedenborg greift zum Tiersymbol. Er vergleicht den Menschen, der für das Universum Sinn hat, mit der Spinne. Im Zentrum ihres Gewebes sitzend, vernimmt sie jede leiseste Regung des fernsten Fadens.

Goethe sah, mit den ihm von Herder geschärften Augen, die Spinne anders als Swedenborg. Auch Herder war die Spinne ein heiliges Symbol, wenn auch nicht wegen ihres Vermögens, ferne Regungen zu vernehmen. Die Spinne war ihm heilig, weil sie aus eigner Kraft ihr eigenes Gewebe hervorbringt. Herder nennt die Spinne eine kleine Weltseele. Sie ist das Symbol der schaffenden Natur, der Natur als dynamischen Organismus, der Natur, die sich selber erzeugt, gebiert und aufrecht erhält. Die Natur, nicht als Spiegelbild Gottes: Natura naturata, sondern als Gott selber: Natura naturans. Herder, anders als der kirchenfromme Brockes, beobachtet die Natur nicht vom Kirchenfenster aus, sondern eher umgekehrt das Kirchenfenster von der Natur aus.

So hatte sich allmählich eine neue Art Frömmigkeit entwickelt, die Naturfrömmigkeit. Im Lichte der Naturfrömmigkeit wurde die Andacht auch der kleinsten Kreatur gegenüber groß.

4.

Noch als Greis, 1823, stellt Goethe in einer naturwissenschaftlichen Abhandlung eine Gattung primitiver Krebstiere, die Lepaden, als *Heiligtümer* hin. Ihre seltsame Gestalt, die in ewig fluktuierender Bewegung zwischen Form und Unform hin und her pendelt, scheint ihm *Symbol* zu sein. In ihnen spiegelt sich ungeachtet ihrer Winzigkeit das Größte ab: die Natur des Menschen und Gottes. Denn wie die Lepaden haben auch Mensch und Gott doppelte Natur, eine Natur, in welcher zwei entgegengesetzte Triebe um Versöhnung ringen: Formtrieb und Stofftrieb.

So unbefangen und ohne Scheu greift Goethe zum Niedrigsten, wenn er vom Höchsten redet. Er hat, um ihn selber zu zitieren, *am Bild genug*.

Das dichterische Lieblingssymbol Goethes wird nun weder die nur dem Fachmanne bekannte Lepade noch die von Herder geerbte Spinne. Es wird jene Fliege, die Brockes entdeckte. Nur daß Goethe sie in eine anders geartete Perspektive rückt. Ihn fesselt nicht so sehr die liebliche Schönheit des Tierchens als der Gegensatz zwischen der unbehindert fliegenden und der der Schwungkraft beraubten Kreatur. Durch zwei Menschenalter wird ihm dieser Gegensatz immer wieder zum dichterischen Motiv.

Den Schmetterling fangen, sagt er 1770, ist Tötung; was man behält, ist nicht *das ganze Tier*, sondern nur die Hälfte, eine Leiche.

Am freien Flug hindert das geflügelte Tier nicht nur äußere Gewalt, sondern ebenso sehr eigene Schwäche. Sechzigjährig, 1810, verfaßte Goethe die Parabel *Fliegentod*. Sie lautet:

Sie saugt mit Gier verrätrische Getränke,
Unabgesetzt, vom ersten Zug verführt;
Sie fühlt sich wohl, und längst sind die Gelenke
Der zarten Beinchen schon paralysiert.
Nicht mehr gewandt, die Flügelchen zu putzen,
Nicht mehr geschickt, das Köpfchen aufzustutzen,
Das Leben so sich im Genuß verliert.
Zum Stehen kaum wird noch das Füßchen taugen;
So schlürft sie fort, und mitten unterm Saugen
Umnebelt ihr der Tod die tausend Augen.

Haargenau dasselbe Symbol hatte Goethe 20 Jahre vorher benutzt, und zwar im *Faust*, an einer entscheidenden Stelle, in der Paktszene. Mephisto, in dem Monolog, den er spricht, nachdem Faust die Bühne verlassen hat, veranschaulicht das Schicksal, das er Fausten bereiten will, durch ein Bild. Wie der dänische Faustforscher Christian Sarauw durch eine philologische Analyse nachgewiesen hat[1], bezieht sich dieses Bild nicht, wie gewöhnlich angenommen, auf Tantalus, was keinen Sinn geben würde, sondern auf die Fliege, die sich entzückt auf den Honighafen wirft und, in die Süßigkeit vertieft, nur zu spät entdeckt, daß übervolle Lust Lähmung bedeute und Untergang. Die Flügel verfangen sich im Honig und kleben; ahnungslos geht das Tier zu Grunde.

So sollen Faust die Flügel gebunden werden. Im *Lebensgenuß von außen*, im *wilden Leben* soll – das ist Mephistos Plan – seine geistige Kraft erlahmen.

Dreimal – im Brief von 1770, in Mephistos Monolog 1788 und in der Parabel von 1810 – sehen wir somit das Symbol der ihrer Schwungkraft beraubten Kreatur bei Goethe auftauchen. Es bleibt jedoch nicht dabei.

Anders variiert begegnet es uns im *Prolog im Himmel*, der um 1800 entstand. In jenem Gespräch zwischen Gott dem Herrn und Mephisto über Natur und Schicksal des Menschen behauptet letzterer, der Mensch wäre mit einer der *langbeinigen Zikaden* zu vergleichen, die *immer fliegt und fliegend springt*, aber nur um schließlich wieder aus der erreichten Höhe zum Ausgangspunkt zurückzustürzen. Warum? Weil die Zikade oder Heuschrecke wohl Sprungbeine und Flügel besitzt, zugleich aber einen Körper, dessen Schwere der Schwungkraft entgegenwirkt. Die Zikade hat nicht nur Flügel, sondern auch einen Wanst, und

[1] Vgl. Sarauw, Zur Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918. S. 12f. und Goethes Faust i Aarene 1788–89, 1919, S. 21ff. Beide in: Det kgl. danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filolog. Meddelelser I, 7, II, 8.

der Wanst bleibt Sieger. Deshalb vollendet sich ihr Schicksal in Staub und Schlamm, im Quark. Dort wird sie das wohlbekannte letzte Lied jenes Geschlechts singen, dessen Dasein nicht vom Geist, sondern von *Kopf und Hoden* beherrscht wird, von kalter Berechnung und ungezügelten Sinnen. Faust wird, wie jeder andere auch, Staub fressen mit Lust, und wie ein Tier verenden.

Diese Verse sind ungefähr gleichzeitig mit dem Walpurgisnachtstraum entstanden, jenem als fremdes und störendes Einschiebsel viel angefochtenen Abschnitt, der die Walpurgisnacht beschließt.

Ich teile nun nicht die übliche Ansicht. Zwar war der Traum ursprünglich als Fortsetzung der *Xenien* gedacht; in der Faustischen Gestalt, an der gegebenen Stelle und im Lichte des Symbols scheint er mir voller Sinn.

Walpurgis ist die Nacht, in der die losgelassenen Sinne, die Venus vulgivaga, das Chaos regiert. Wie schon in der Hexenküche angedeutet, hofft Mephisto hier Faust endgültig zu bezwingen. Hier soll Faust Staub fressen und mit Lust. Was Mephisto aus seinen Voraussetzungen heraus nicht hat vorhersehen können, ist, daß das Widrige die entgegengesetzte Wirkung auslösen könnte, und das eben geschieht. Genau wie in der Hexenküche hat Faust während des Hexensabbats auf dem Brocken, mitten in der bedrohlichen Cupidokrise eine Erosvision: Gretchen erscheint, einen blutigen Ring um den Hals.

Der Traum, der auf die erschütternde Vision folgt, führt nun dem irrenden Faust symbolisch-bildhaft sein Lebensproblem vor. Der Traum hat die Gestalt eines Schauspiels, in welchem die Auftretenden alle disharmonische Wesen sind, auch solche, deren innere Disharmonie in dünnen Beinen, schwachen Flügeln und dicken Wänsten sich versinnbildlicht. Eine Grille ist mit dabei; wie die Zikade des Prologs liegt sie herabgestürzt im Grase. Der Orchesterdirigent – ein altüberliefertes Symbol für die waltende Allmacht – versucht vergebens die Disharmonie harmonisch aufzulösen. Die armen Auftretenden gehorchen nicht, ihre unselige Doppelnatur erlaubt es ihnen nicht. Der Bindung an die Scholle gehorchend müssen sie im terrestrischen Bereich verharren, auch als der beschwingte Geist der Lüfte, Ariel, sie auffordert, ihm auf der Flucht nach oben zu folgen. Die *goldene Hochzeit*, die Wiedervereinigung des Getrennten, gelingt nicht.

Faust aber, der Zuschauer, hat etwas gelernt. Unter dem Eindruck der Erosvision und des symbolischen Spiels, das ihm sein eigenstes Problem vergegenwärtigt, rafft er sich auf. Seine Flügel, d. h. Geist und Seele, erweisen sich tragkräftig. Der Geist der Schwere wird überwunden; Mephisto hat vorläufig verloren.

Auch verläßt Ariel Fausten nicht. Zu Anfang des zweiten Teils sehen wir ihn wieder, wie er *der Elfen schönste Pflicht* vollbringt und den Helden *dem heiligen Licht* zurückgibt.

Noch einmal, und zwar an einer dritten entscheidenden Stelle gegen den Schluß, taucht das Faustsymbol, das bedrohte geflügelte Tierchen, auf. Über Faustens Leiche gebückt befiehlt Mephisto seinen Dienern die Seele, wenn sie

sich vom Leichnam freimachen will, zu ergreifen. Wenn Psyche erscheint, sagt er, sollen sie sie schnell ihrer Flügel berauben. Was übrig bleibt, *ein garstiger Wurm*, oder – wie es von den Engeln und ihren beflügelten Rosen heißt – *ein ekler Gallertquark*, wird dann nicht mehr entschlüpfen können. Mephisto, außerstande etwas nicht Materielles zu fassen, stellt sich auch die Seele körperlich vor; auch Psyche ist ihm ein Tierchen mit Wanst und Flügeln, eine vom Geiste der Schwere beherrschte Zikade.

5.

Das Faustsymbol, das Tierchen, das mit Wanst und Flügeln fremd und daheim in beiden Reichen bleibt, auf Erden wie in den Lüften, dient der intuitiven Synthese, dem konzentrierenden Blick auf die Totalität der Faustdichtung.

Mittel- und Lebenspunkt dieser Dichtung ist von vornherein ein psychologisches Problem. Aus der *rohen Fabel* wollte Goethe *einen modernen Charakter* gestalten, und so konzipierte er instinktiv seinen Helden als den Menschen mit der Doppelnatur.

Die Fausthandlung stellt die Morphologie der im Lebenspunkt, im Keim enthaltenen Idee dar. Faust, in der staubigen Bücherstube, an Schreibtisch und alchymistischen Ofen gefesselt, sehnt sich nach Freiheit, Natur, Bergeshöhn und Wiesengrün. Als der Wunsch erfüllt wird, ergreift ihn in Wald und Höhle mit gleicher Wut die Begierde nach dem Gegenteil von Einsamkeit und Freiheit in der Natur. Hier wie immer will oder muß er wie ein echter Phantast ständig etwas anderes.

Allmählich findet er die Formel für sein qualvoll ringendes Inneres, das durch ihn berühmte, wenn auch nicht erst von Goethe erfundene: *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust*. Die begriffsmäßige Bestimmung ist schon eine morphologische Variation des dumpfen Gefühls. Der Begriff, so wie die vagen Wendungen von den *Gefilden hoher Ahnen* und ihrem Gegensatz, dem *Dust* der Erde, verdichten sich bildhaft in der Hexenküche. Der Trank, den ihm die Hexe darreicht, läßt Begriff zur Realität aufblühen. Sie werden auf zwei konkrete Namen getauft: Cupido und Eros, und somit sind die in ihm ringenden Gegensätze personifiziert.

Als Faust aus der kleinen in die große Welt hinübergewechselt ist, bekommt er auf dieser höheren Stufe, wo die erotischen Erfahrungen längst ihre beunruhigende Neuheit eingebüßt haben, die Ahnung von einer tiefer eingreifenden Duplizität. Zugleich eine Ahnung von einem Idealzustand, wo die Duplizität des Daseins überwunden worden ist. Von der Fahrt zu den *Müttern* bringt er das Rätselwort vom *Doppelreich* mit zurück. Doppelreich heißt zwei Mächte unter einer Krone, gebändigte oder versöhnte Gegner. Es kommt ihm die Ahnung, daß das Problem der Doppelnatur kein bloßes psychologisches oder ethisches sei, sondern daß es sich auf einer höheren Ebene in unendlicher Vergrößerung als Weltgesetz wiederhole.

Doch alles bleibt noch Kopfvorgang. Noch immer lehnt der Phantast es ab,

seine Hände durch Berührung der Wirklichkeit zu beschmutzen. *Ein Schauspiel nur.* Das alte Motiv der Enttäuschung wirkt sich noch immer aus:

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an . . .

Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle,
Erstarren in dem irdischen Gewühle . . .

Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt,
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt . . .

Die Wirklichkeit, gleichgültig welcher Gestalt, scheint ihm nur Fratze, Karikatur der Idee.

Vor der blendenden Morgensonne entschließt er sich endlich, am farbigen Abglanz das Leben zu haben, aber der Entschluß verklingt.

Erst weit später, nach den Erlebnissen in der klassischen Walpurgisnacht, dem mythologischen Bild des Chaos, und bei Helena, Erlebnissen, die ich als Traumerlebnisse deute, vermag er, die beschauliche Betrachtung aus der Ferne aufzugeben. Statt Isolation im *Lebensgenuß* verlangt es ihn nach *Tatengenuß*. Vor allem das Beispiel des todesmutigen Euphorion spornt ihn an. Euphorion deute ich als das Traumerlebnis seines eigenen idealen Selbst; die Schlüsselworte *Not*, *Tod* kehren in der Szene mit den grauen Weibern wieder, wo er wie Euphorion der Bedrohung mutig entgegentritt.

Daß die Gefilde der hohen Ahnen, das Reich der Idee, sich in unerreichbarer Ferne verschließt, versetzt ihn nunmehr nicht in Verzweiflung; er beherzigt das Wort vom farbigen Abglanz und tritt in die Sphäre des faktischen Lebens ein.

Die Verwirklichung der neuen Einstellung erleben wir im 4. Akt, wo Mephisto ihn im wüsten Hochgebirge einholt. Vergeblich entwirft er Bilder von verlockendem Genuß; vergeblich sucht er Faustens Andacht vor der *edel-stummen Gebirgsmasse* zu neutralisieren; Faust antwortet trocken, daß es ihn amüsiere zu sehen, *wie Teufel die Natur betrachten*. Als er schließlich mit Triumph auf die handgreifliche Sinnlosigkeit der Natur verweist, erlebt er bei Faust zum ersten Mal eine entschlossene aktive Reaktion. Der Anblick des fernen Meeres, das auf die Steilküste losstürmt und sie zum Fallen bringt, der *zwecklosen Kraft unbändiger Elemente* ruft die entgegengesetzte Wirkung als die von Mephisto erhoffte hervor. In Faust erweckt das Sinnlose nicht Verzweiflung, sondern den Willen zur Leistung. *Dieser Erdenkreis gewährt noch Raum zu großen Taten.* Eben weil es wahr bleibt, daß die Elemente, wie Mephisto später äußert, sich *hassen* und mit ihm, dem Sohn des Chaos, verbunden nur Vernichtung als Ziel kennen, gebührt es dem Menschen, dem eine *starke Geisteskraft* innewohnt, tätig einzugreifen: dem Menschen steht es zu, aus dem Chaos einen Kosmos zu gestalten. Der Geist soll der wehrlosen oder sich sinnlos zerstörenden Natur zur Hilfe eilen. Indem der geisteskräftige Mensch handelnd eingreift, entsteht das Doppelreich.

Was jetzt folgt, braucht nicht wiederholt zu werden. Faust bezwingt durch gewaltige Deichanlagen das Meer und entreißt ihm neues Land. Aus dem Phantasten ist ein Lebenskünstler geworden.

Den Lebenskünstler erwartet eine unvorhergesehene neue Versuchung, hinter der Mephistos zynisches Lächeln erkennbar ist.

6.

Octavio Piccolomini belehrt den idealistischen Max:

Mein bester Sohn! Es ist nicht immer möglich,
Im Leben sich so kinderrein zu halten.
Wie's uns die Stimme lehrt im Innersten.

Der Vers klingt wie ein Echo aus dem *Reineke Fuchs* (VIII 92):

Durch die Welt sich zu helfen ist ganz was Eignes, man kann sich
Nicht so heilig bewahren als wie im Kloster . . .

Goethes Bearbeitung des *Reineke Fuchs*, die seiner Stimmung nach den Erlebnissen des Feldzuges gegen die Revolution entsprach, erfolgte unmittelbar vor der Wiederaufnahme der Faustdichtung in den 1790er Jahren, und der Held mußte der neuen zynischen Erkenntnis der *weltlichen Bibel* Rechnung tragen. Wie sehr, geht aus jener späteren Szene hervor, in welcher Faust, nachdem er die guten Alten, Philemon und Baucis, zu Grunde gerichtet hat, die Schuld auf die ausführende Hand abschiebt. Philemon und Baucis symbolisieren das alte idyllische Dasein, das, es koste was es wolle, einem neuen und härteren weichen muß. *Ist es nicht möglich, Laster zu vermeiden, kann der Fürst sich bei einiger Vorsicht gehen lassen*, heißt es bei Macchiavelli. Wer Pech angreift, besudelt sich.

Wenn die Doppelnatur sich zu einer *Zwienatur* entwickelt, so leben Idee und Wirklichkeit nicht mehr wie früher jedes sein getrenntes Leben, konfliktlos so lange es innerhalb der eigenen Sphäre bleibt. In der Zwienatur gehen sie eine Ehe ein, die zwar die Wirklichkeit veredelt, jedoch auf Kosten der bräutlichen Reinheit der Idee.

Ein Wort, das Faust in seinem Traumerlebnis mit angehört hat, besagt: *Dasein ist Pflicht.* Weil aber jedes höhere Dasein, das in die Welt handelnd eingreifen will, nur als Zwienatur denkbar ist und – was schmerzlich empfunden wird – Gut und Böse vermischt, so bedarf ein solches Dasein liebevoller Nachsicht.

In der Apotheose singen *die vollendeteren Engel:*

Uns bleibt ein Erdenrest / zu tragen peinlich,
Und wär' er von Asbest, / er ist nicht reinlich.
Wenn starke Geisteskraft / die Elemente
An sich herangerafft, / kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur / der innigen Beiden,
Die ewige Liebe nur / vermag's zu scheiden.

Faust als Lebenskünstler hat eben mit starker Geisteskraft die Elemente herangerafft, und nur die ewige Liebe vermag die Verhüllung des edlen Kerns zu durchschauen, des *Unsterblichen*, dem der Zutritt zum Himmel gewährt werden darf, d. h. dessen Flügel tragen.

An der Hand des Faustsymbols haben wir durch eine ästhetische Analyse die Entwicklung, die Morphologie der im Keim, im Lebenspunkt der Dichtung schlummernden Möglichkeiten verfolgt. Es ergab sich eine Stufenfolge: das psychologische Problem wandelte sich in ein ethisches, und das ethische erweiterte sich zu einem kosmischen. Der Mensch, der Mikrokosmos, ist bis in die Wurzel gespalten, weil er Abbild des Makrokosmos ist, durch welchen der gleiche Riß geht. Fausten ging die Ahnung vom kosmischen Geheimnisse auf, als ihm das Wort vom Doppelreich kam. Faust realisierte während seines Erden-Wallens durch Tat die Idee des Doppelreiches, und zahlte den Preis. Die große kosmische Perspektive, in die ein Mensch wie er gestellt ist, bleibt ihm aber verschlossen. Sie kümmert ihn nicht: *Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet . . . Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.*

Was Faust nicht weiß, weiß der Dichter: *Der Held hat keinen Plan, aber das Stück ist planvoll*, sagt Wilhelm Meister von Shakespeares *Hamlet*.

Goethe bettet das psychologisch-ethische Spiel von Faust in ein kosmisches Drama ein. Zwischen dem *Prolog im Himmel* und der Apotheose läßt er es schweben wie der Tänzer auf dem Seil von Turm zu Turm.

Das einrahmende kosmische Drama entrollt den Hintergrund, von dem das psychologisch-ethische Spiel, ohne daß der Held es weiß, sich abhebt. Erst das kosmische Spiel entschleiert das Geheimnis, mit welchem der Faust-Dichter rechnet.

Der Prolog wie der Epilog ist biblisch-christlich-kirchlich camoufliert. Hinter der Camouflage sind zwei verschiedene, nicht-christliche, Mythologien leicht erkennbar.

Im Prolog sagt der Herr zu Mephisto: *Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab, und führ ihn, kannst du ihn erfassen, auf deinem Wege mit herab . . .*

Das Schlüsselwort ist *Urquell*. Urquell ist ein neuplatonisch-plotinischer Terminus. Urquell ist der Born aller gestaltenden Kraft; unerschöpflich und ewig strömend ruft sie im Chaos einen ständig erneuten und ständig erneut zu Grunde gehenden Kosmos hervor. Schon längst hat die Forschung — ich verweise auf Franz Kochs Untersuchung: Goethe und Plotin — erkannt, daß das Erbteil aus dem späten Griechentum, durch ältere und neuere Naturphilosophie vermittelt, ununterbrochen durch die Jahrhunderte weiter fortwirkte, und daß auch die

Goethezeit und Goethe selber sich davon anregen ließ. Urquell ist das göttliche Prinzip des Weltganzen, der schöpferische Geist. Schiller, der Ästhetiker, spielt als Neuplatoniker andauernd auf das Wort an, das dann Wallenstein – allerdings mit tragischer Verkehrung – spricht: *Es ist der Geist, der sich den Körper baut.* Schiller hat sich das Wort im weitesten Sinne angeeignet.

Das neuplatonische Weltbild, so wie es Goethen vor Augen schwebte, stellen wir uns am besten als eine Kugel vor, in deren Mitte die zentralische Sonne leuchtet. So weit ihre Strahlen reichen, werden die Elemente des Chaos gezwungen, Gestalt anzunehmen. Der Mensch lebt an der Grenzscheide der beiden Reiche, dem des Lichts und dem der Finsternis. Die Wahl steht ihm frei, ob er sein Antlitz der Sonne zuwenden will oder nicht. Tut er es, wird er der gestaltenden Kraft des Lichtquells teilhaftig – er erhält Flügel. Kehrt er sich ab, zerfällt er in die Elemente, wird Staub, verfällt dem Wanst.

In diesem Sinne spricht die treue Dienerin der Helena, Panthalis:

Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
Gehört den Elementen an, so fahret hin!
Mit meiner Königin zu sein verlangt mich heiß . . .

Die Hölle, der Faust nach dem Plane Mephistos, des Sohnes des Chaos, der Finsternis, der alten Nacht, anheimfallen soll, hat somit mit der biblisch-kirchlichen nichts zu tun. Die Faustische Hölle ist die Auflösung der *Person*, des schöpferischen Ich.

Die hintergründige Mythologie des Epilogs oder der Apotheose ist eine andere als die der Lichtmetaphysik im Prolog. Es ist die gleichfalls aus dem Hellenentum überkommene Vorstellung von dem ἱερὸς γάμος, der heiligen Ehe zwischen Himmel und Erde, aus der alles Leben entsprießt. Auch diese Vorstellung läßt sich als treibendes Agens durch die Jahrhunderte verfolgen. Goethe war sie seit früher Jugend bekannt.

Somit ist die Lichtmetaphysik des Prologs im Epilog durch eine erotische ersetzt worden. Im Prolog wird als die Polarität, die alles Leben beherrscht, die kämpferische Spannung zwischen gestaltendem Licht und gestaltloser Finsternis, zwischen Stoff und Kraft hingestellt; im Epilog ist die treibende Kraft die gegenseitige Liebe. Die erotische Kosmogonie finden wir schon bei Hesiod, Homer und den Orphikern. Mit dieser Mystik korrespondiert die Lehre des Aristoteles von der Doppelheit der Natur. Der stoffliche Teil sehnt sich nach Form, die Formkraft sehnt sich nach Stoff. Die gegenseitige Sehnsucht nennt Aristoteles Liebe. Es ließe sich eine Reihe Äußerungen Goethes anführen, die mit Aristoteles übereinstimmen. Auch Goethe gebraucht für die gegenseitige Anziehung zwischen Form und Stoff das Wort Liebe. Die Prinzipien der Materie und des Geistes personifiziert Goethe als das weibliche und das männliche

Prinzip, das *Bedürftige* und das *Gewährende*. Das männliche Prinzip wird ewig zu jener *höheren Begattung* angetrieben, von der das Divangedicht redet.

Nach diesen Vorbemerkungen kehren wir zur Deutung zurück.

Im Prolog macht sich der Gattungszwang des Dramas geltend. Ohne Spiel und Gegenspiel kein Drama, und so werden Gott der Herr und Mephisto einander als Gegner gegenübergestellt, obwohl von einer eigentlichen Gegnerschaft die Rede nicht sein kann, da Mephisto als Diener des Herrn letzten Endes von ihm abhängig ist. Auch sieht der Herr in Mephisto keinen Feind. Er weiß, daß Mephisto, obwohl Teufel, am Schöpfungswerk, das er nicht begreift, teilnehmen muß. Er muß gerade in seiner Eigenschaft als Teufel unwissentlich mitschaffen. So bekennt Goethe denn auch in jenem Faust-Paralipomenon *Abschied*, Mephisto sei nicht nur Feind, sondern auch Freund. Das ewig drohende Chaos stellt der gestaltenden Kraft eine ewige Aufgabe; es reizt zur schöpferischen Tätigkeit. Fausten geht das Verständnis dafür auf, als er im Hochgebirge die Steilküste vor dem Ansturm des Meeres zusammenbrechen sieht. Keine Feindschaft, sondern Polarität besteht zwischen Chaos und dem Gott der Liebe und der Kraft, und aus der Polarität wird Steigerung geboren.

Bezeichnend ist es, daß die Vertreter der kosmischen Welt sowohl im psychologisch-ethischen Spiel wie in der Einrahmung die gleiche realistisch-nüchterne Auffassung bekunden. Der Teufel findet, daß alles was besteht, wert ist zu Grunde zu gehen. Dem Erdgeist ist die ganze Existenz auf einmal Geburt und Grab. Gott der Herr im Prolog, wie seine Stimme im Chorus mysticus, weiß, daß alles Dasein nur schwankende Erscheinung, nur Gleichnis ist. Der Unterschied zwischen Gott und Teufel ist nicht in der Erkenntnis der Tatsache zu suchen, sondern im Werturteil. Der Teufel schaut aus der Ferne und haßt. Gott nimmt Anteil und liebt. Der Teufel sieht den Prozeß des Weltwerdens vom Standpunkt des Untergehens. Gott hingegen vom Standpunkt ständiger Neugeburt. Dem Teufel ist das Dasein ein ewig totes Nichts; Gott ist es ein ewig lebendiges All.

Einst, als Faust sich den Mächten des Chaos anheimgefallen fühlte, nannte er sich *gottverhaßt*. Er mußte es tun, denn Gottes Wesen war ihm unbekannt. Erst in jenem Jenseits, an welches er nicht glaubt, bekommt er die Antwort auf die Selbstverdammung. Die Engel singen ihm entgegen:

Die sich verdammen, / heile die Wahrheit,
Daß sie vom Bösen / froh sich erlösen,
Um in dem Allverein / selig zu sein.

Die Worte der Engel gemahnen – wohl nicht zufällig – an eine Stelle im 1. Brief Johannis: *So uns unser Herz verdammt, Gott ist größer als unser Herz und erkennet alle Dinge.*

8.

Als Faust tot daliegt, meint Mephisto, seine Seele gehöre ihm: er habe die Wette gewonnen. Da es sich als Täuschung entpuppt, behauptet er, es wäre Betrug; die Engel hätten durch pfiffige Kniffe sich der Beute bemächtigt.

Ohne auf die Diskussion näher einzugehen, die diese Frage noch immer auslöst, führe ich folgendes an. Im Prolog stellt der Herr die Bedingung: Kannst du ihn erfassen, gehört er dir. Dem entspricht das Verhalten der Engel im Epilog. Der Versuch, Mephisto gewaltsam zu vertreiben, liegt ihnen fern. Das gleiche Verbum wie Gott der Herr gebrauchend, laden sie ihn freundlich zum Bleiben ein: Wenn du kannst, so bleib. Als Mephisto trotz der Einladung zurückweicht, fragen sie ihn ebenso freundlich warum. Wenn er dennoch weicht, so steht fest, daß er nicht vertrieben wird.

Es ist nicht das erste Mal, daß er Ähnliches erlebt. Als in der *Klassischen Walpurgisnacht* Mephisto heranschleicht, brummt der Greif: *Den mag ich nicht! Der Garstige gehöret nicht hierher!* – Die Sphinx, der Mephisto sich mit ähnlichen perversen Gelüsten nähert wie den Engeln im Epilog, grüßt ihn zuerst *milde:*

Du magst nur immer bleiben,
Wird dich's doch selbst aus unsrer Mitte treiben.

Die Sphinx sieht voraus, daß es dem *mit verschrumpftem Pferdefuße in unserm Bunde* nicht *behagen* werde.

Wenn Mephisto Anklage gegen die Engel erhebt, beruht es somit auf einer Verkennung der Sachlage; was ihn vertreibt, sind nicht die Engel, es ist sein eigenes Ich, der *verschrumpfte Beutel*, das Herz ohne Liebe. Es rächt sich, daß er mit aller kritischen Klugheit vom Wesentlichen nichts versteht. Das Wesentliche ist, daß eine Kreatur nicht willkürlich ihre Seele aufs Spiel setzen kann, weil sie ihre geheime Substanz nicht von vornherein kennt. Gott allein kennt sie:

Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
Daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren.

Wer wie Mephisto mit Gott eine Wette eingeht, hat von vornherein verloren.

Die Szene, in welcher Mephisto angeboten wird zu tun, wie ihm beliebt, und in welcher er versagt, hat eine großartige Parallele in jenem späten *Zahmen Xenion*, das Mephisto am jüngsten Tag vor dem Throne der heiligen Dreifaltigkeit auftreten läßt, und zwar als advocatus diaboli gegen Napoleon. Als er seiner Sache sicher das Sündenregister des Kaisers aufrollt, bekommt er die kurze Antwort:

Getraust du dich, ihn anzugreifen,
So magst du ihn in die Hölle schleifen.

Mephisto getraut sich dem toten Napoleon gegenüber so wenig wie dem toten Faust. In der Bedingung des Herrn war das Schlüsselwort können, und Mephisto kann nicht. Deshalb verliert er, und wenn er der Selbstkritik fähig gewesen wäre, hätte er den Grund gesucht dort, wo dieser zu finden ist, in seiner eigenen Natur.

Bekanntlich war ein *Epilog auf dem Weg zur Hölle* geplant. Er wurde nicht ausgeführt, Mephisto verschwindet sang- und klanglos. Die schweigende Faustseele begleiten wir dagegen auf ihrem Weg in die Höhe. Die Engel begrüßen *das edle Glied* als *gerettet*, weil es sich *immer strebend bemüht*, und weil die göttliche Liebe an ihm teilgenommen. Eine doppelte Motivierung. Niemand, so wird weiter ausgeführt, *zerreißt aus eigner Kraft der Gelüste Ketten*. Fausten scheint es gelungen zu sein. Aus den irdischen Banden ist er – die Engel verkünden es – erlöst. Im Zustande der Seligkeit wird er uns dagegen nicht vorgestellt, nur auf dem Wege, der dahin führt. Kein Wissender, sondern nur ein Hoffender. *Eine Büßerin, sonst Gretchen genannt*, behauptet, daß er *schon der heiligen Schar* gleiche, nämlich in dem Moment, wo er das *frische Leben ahnt*, d. h. wo er, vom *Erdenrest* befreit, als reine Entelechie vor neuen Möglichkeiten der Kraftentfaltung steht, vor neuen Aufgaben. Die Mater gloriosa hingegen stellt der Hoffnung eine Bedingung entgegen:

Wenn er dich ahnet, folgt er nach . . .

Somit ist Faustens weiteres Schicksal genau wie Mephistos an ein Wenn gebunden. Es kommt darauf an, ob er die Bedingung erfüllen kann. Er wird nicht selig gesprochen, nur die Möglichkeit der Seligsprechung bleibt. Von der erfüllten Möglichkeit spricht Angelus Silesius, der hier mit Recht hineinbezogen werden darf, weil Goethe als Mystiker mit ihm verwandt ist und zwischen dem *Cherubinischen Wandersmann* und *Faust* verschiedene Parallelen sich ziehen lassen:

Die Seligen dürfen sich, daß sie nicht satt sind, freun;
Es muß ein süßer Durst und lieber Hunger sein. (V 39.)

Wir glauben, daß Faust die Bedingung erfüllen kann, weil Gott der Herr ihn im Prolog einen *guten Menschen* nennt. Weil jedoch Faust gar kein guter Mensch im herkömmlichen Sinne ist, bedarf das Wort eines Kommentars.

9.

Als Ausgangspunkt darf folgende Stelle aus Wielands *Pervonte* (1778) dienen: *Im Grunde war Pervont ein guter Mann, das heißt so eine fromme, zahme, weichherz'ge Kreatur, aus welcher eine Dame . . . was ihr bequem ist machen kann.* Daneben als Gegensatz eine Stelle aus Md. Staël-Holsteins Schillercharakteristik in ihrem Deutschlandbuch *De l'Allemagne: Ce que nuit à l'idée qu'on se fait de la bonté, c'est qu'on la croit de la faiblesse; mais quand elle est unie au plus haut degré*

de lumières et d'énergie, elle nous fait comprendre, comment la Bible a pu nous dire que Dieu fit l'homme à son image.

Das Wort gut gehört bei Goethe in die Synonymenreihe: wacker, brav, tüchtig, tätig, mächtig; es wird im *Prolog im Himmel* mit Schaffen und Liebe verbunden. Den Gegensatz vertreten: weich, halb, erschlaffen, Ruhe. In einer dänisch geschriebenen Schrift *Faustproblemer* 1941 habe ich den Vorstellungskomplex des guten Menschen bei Goethe verfolgt und gebe hier nur das Resultat: gut heißt der Mensch, der *Tenazität*, festen Blick, frohen Willen hat, der *resolut* seinen Zweck festhält und *mit aller Kraft zum Ziele, mochte fallen rechts oder links was da wolle*, drängt. Das *Gute* erwirbt man nicht kraft seines frei wählenden Willens, man muß *von Natur richtig sein;* das Gute ist *angeborene, schöne Natur*, oder wie es auch heißt *angeschaffene* Natur. Das Gute ist Gabe der Natur oder, was dasselbe besagt, Gabe Gottes. Der gute Mensch ist ein *Liebling der Natur*, eine Ausnahme, von Geburt ein Bevorzugter der Schöpfung.

Im guten Menschen offenbart sich die Gottheit: in jedem schöpferischen Menschen regt sich *ein Gott*, so im Weber am Webstuhl, im Tischlermeister Mieding, in Hans Sachs, in Schiller und in Napoleon, dem Goethe im *Vorspiel* von 1807, ohne den Namen zu nennen, seine Huldigung darbringt. Jeder Schaffende, sei er groß oder klein, ist im Prinzip göttlich, *ein fürstlicher Mann*, und wie es in der *Achilleis* (um 1800) heißt:

> *Ein fürstlicher Mann ist so nötig auf Erden.*
> *Daß die jüngere Wut, des wilden Zerstörens Begierde*[1]
> *Sich als mächtiger Sinn, als schaffender, endlich beweise,*
> *Der die Ordnung bestimmt, nach welcher sich Tausende richten . . .*

Schon Scherer verglich Faust mit dieser Idealgestalt, in der die resolute, zielbewußte, ordnende und schaffende Kraft sich verkörpert, und die somit im höchsten Sinne ein *guter* Mensch genannt werden darf.

Gut wird ein Mensch durch die Gnadenwahl der Natur; gut wäre insofern mit dem biologisch vollendeten identisch; weil aber für Goethe Natur auch Gott heißt und die Gnadenwahl somit ebenso wohl göttlich genannt werden kann, wird *gut* zugleich eine moralische Qualität. Ob man es aber so oder so fassen will, scheint die *Liebe*, die von oben an Faust teilnimmt, ihn nicht erst hinter dem Grabe zu erwarten; sie hat vor seiner Wiege gestanden.

Es fragt sich nun, wie die Seligkeit aussieht, zu der Faustens Unsterbliches hinansteigen darf, weil er im irdischen Leben als guter Mensch sich immer strebend bemühte.

Es ist sehr schön, daß gerade Gretchen, die verlassene und verratene, im Jenseits Fausten als Führerin die Hand reicht. (Daß ihr Name erst nach-

[1] Die Titanen der Revolution.

träglich der Una Poenitentium beigelegt wurde, wissen wir.) Es fällt jedoch schwer zu glauben, daß der Kolossalentwurf der Apotheose der Abschluß einer Liebesgeschichte sein sollte. Goethes Auffassung der Liebe zwischen Mann und Weib war alles andere als sentimental; was ihn, wenn die Liebe ihn ergriff, erregte, war wohl überhaupt mehr das eigene Gefühl als dessen leibhafter Gegenstand. Sehr schön setzt Wilhelm von Humboldt in seinem Bericht dies auseinander, als er Goethe die Marienbader Elegie hatte vorlesen hören. Die Person der Geliebten, das war Humboldts Eindruck, war in der Glorie der ausgelösten Stimmung des Dichters verschwunden.

Stellen wir nicht Gretchen, sondern das *Ewig-Weibliche*, das Faust hinanzieht, in den Vordergrund, erhebt sich die Frage, was das sonderbare Wort eigentlich bedeute.

Im *Allverein* soll Faust selig sein. Seligkeit ist nun nach Goethe etwas von der traditionellen ewigen Ruhe völlig Verschiedenes. Ewige Ruhe würde ihn, gesteht er, langweilen:

Gebt mir zu tun / das sind reiche Gaben.
Das Herz will nicht ruhn / will zu schaffen haben.

Seinen Glauben an die Unsterblichkeit stützt Goethe auf den Begriff der *Tätigkeit*. Die Natur sei *verpflichtet*, dem bis ans Ende rastlos tätigen Menschen im Jenseits neue Felder der Tätigkeit zu bereiten. Der Entelechie dürfe es in aller Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen.

Entelechie ist Geisteskraft; Aufgabe der Geisteskraft ist es, wie wir wissen, die Elemente an sich zu raffen, noch Ungestaltetem Gestalt zu geben. *Echte Göttersöhne* umfassen das Werdende mit Liebe und befestigen mit dauernden Gedanken die *schwankende Erscheinung*.

Die echten Göttersöhne sind Gottes Mitarbeiter am ewigen Schöpfungswerk. Faust, indem ihm der Weg ins höchste Himmelreich geöffnet wird, wird, wenn er sich noch immer bewährt, in die Reihe der echten Göttersöhne hineintreten, d. h. Mitarbeiter am Schöpfungswerk werden.

Die mystische Naturphilosophie, mit der Goethe seit früher Jugend vertraut war, lehrt, daß das männliche Prinzip, der aktive Geist – oder wagen wir das Wort: das Ewig-Männliche – seiner Natur nach immer weiter streben und zu schaffen haben will. Die Aktivität strebt zum Ziel; Ziel ist das erwartungsvolle Passive, das durch das weibliche Prinzip versinnbildlicht wird: das Ewig-Weibliche. So ließe sich das Rätselwort verstehen.

Gretchen kommt bei dieser Deutung nur in sehr symbolischem Sinn eine Rolle zu: als der ewigen *Aurora*, auf deren Ruf Faust einst in großer Stunde (10058ff.) *des tiefsten Herzens frühste Schätze* aufquellen sah, und die ihm jetzt wieder *jugenderstes, längst entbehrtes höchstes Gut* verheißt. Das höchste Gut ist ihm aber

das Schaffen. Voller Sehnsucht nach etwas *Neuem*, d. h. neuen Möglichkeiten des Schaffens, blieb er bis zur letzten Stunde des Lebens. Jetzt lockt als Ziel ein unbegrenztes Neues: *Schöpfungsgenuß von innen.*

Es liegt nach der hier entwickelten Auffassung der Apotheose die mythologische Vorstellung von der heiligen Ehe zu Grunde. Es ist die Faustische Entelechie, der Gott in ihm, der die heilige Ehe vollzieht. Die Braut, welche die Tatkraft sucht, ist kein menschliches Wesen, es sind die noch nicht realisierten Möglichkeiten einer verschleierten Zukunft.

Als Drama, unter dem Zwang der Gattung, erlaubt oder fordert das Faustspiel, insofern es zugleich ein Gretchenspiel ist, einen Abschluß, wo das Schicksal von Held und Heldin ein letztes Ziel erreicht. Als Weltanschauungsspiel liegt die Dichtung unter einem anderen Gesetz. So wie hier aufgefaßt und gedeutet, bleibt der Epilog auf der gleichen hohen Ebene wie der Prolog.

Daß Faust, der viel gefährdete, den Lebenskampf besteht, siegt und selig wird, bedeutet, daß der Geist der Schwere in alle Ewigkeit der Überwundene bleibt. Dies wäre eine optimistische Lösung, die freilich Goethes persönlicher Einstellung nur halb entsprechen würde. Die Apotheose hinterläßt das beglückende Gefühl: die Schwungkraft will ewig siegen; es tragen die Flügel.

Wer aber genauer hinblickt, wird durch das Wenn der Mater gloriosa unsicher gemacht. Zwar tragen die Flügel, aber nur den, dem sie groß genug gewachsen sind. Und so endet die Dichtung wie sie anfing: mit dem Problem, welches das Symbol uns von vornherein im Prolog bildlich vors Auge führt – die Zikade[1].

[1] Vgl. des Verfassers: Zur „Quellen"-Frage der Erdgeistszene und zur Spinoza-Frage, Jb. d. Goethe-Gesellschaft 1930; Faustproblemer. Bidrag til dansk Goetheforskning. Festskrift i Anledning af Universitetets Aarsfest. Kopenhagen 1941; Wolfgang Goethe. Kopenhagen (Gyldendal) 1949.

„Selige Sehnsucht".

Ein Bekenntnis zur Seelenwanderung.

Von

F. Otto Schrader (Kiel).

Immer nahn uns ungeborne Seelen,
Wenn wir atmen Brust an Brust,
Suchen sich ins Leben einzustehlen
Auf der Woge unsrer Lust.

(Hans Carossa, *Empfängnis*)

Eine Erklärung der *Seligen Sehnsucht*, dieses geheimnisvollsten der lyrischen Gedichte Goethes, der es gelungen wäre, bei keinem seiner Verse oder Worte einen Zweifel zu hinterlassen, scheint es bis heute nicht zu geben. Es ist sogar bestritten worden, daß eine solche überhaupt möglich sei; man zerstöre das Gedicht, wenn man sie versuche[1]. Demgegenüber glaube ich überzeugend dartun zu können, daß das bezaubernde Gedicht nicht bloße Musik ist, vielmehr restlos sich verstehen läßt als eine nirgends des logischen Zusammenhanges entbehrende einheitliche Schöpfung höchster Kunst.

Mit vier verschiedenen Überschriften ist uns bekanntlich das Gedicht überliefert: die eigenhändige Reinschrift vom 31. Juli 1814 hatte Goethe *Buch Sad. Gasele 1* überschrieben – ein bloßer Hinweis auf sein persisches Vorbild; im nächsten Jahre, 1815, heißt es *Selbstopfer*; dann, 1817, *Vollendung*; und schließlich, erst 1819 (erste Veröffentlichung nach dem Vordruck von 1817), *Selige Sehnsucht*.

Nirgends fehlt die umstrittene letzte Strophe, die also, falls erst nachträglich den anderen hinzugefügt, wie oft vermutet worden ist, nicht nach der Handschrift von 1814 entstanden sein kann. Hiermit ist die von Eduard Sievers s. Zt. mittels seiner sog. Schallanalyse gemachte „Entdeckung", daß die Strophe gar nicht von Goethe, sondern von Marianne v. Willemer (der Suleika des *West-östlichen Divans*) stamme, hinfällig; denn mit dieser Frau wurde Goethe erst nach seiner Reinschrift von 1814 bekannt (am 4. August desselben Jahres). Und nichts im Aussehen der Reinschrift weist darauf hin, daß die Strophe erst nach-

[1] Zur Einstellung vergleiche man Hugo von Hofmannsthal, Die prosaischen Schriften, Bd. 1, S. 102: „Hörst du diesen Laut, wie von einem verzauberten Nachtvogel hineingesungen in das Zimmer, wo einer stirbt? . . . Das wirkliche Erlebnis der Seele, welche Worte möchten es ausdrücken, wenn nicht bezauberte?"; Johannes Pfeiffer, Umgang mit Dichtung, 1936, S. 78: „Nein, ich muß mich hingeben der feierlichen Getragenheit des Tons, dem dunklen Zauber der Melodie: . . . dem mystischen Halbdunkel des Bildes"; Hans Heinrich Schaeder, Festschrift für Eduard Spranger, 1942, S. 95 f.: „Zu kommentieren ist an der *Seligen Sehnsucht* strenggenommen überhaupt nichts: . . . den Sinn des Gedichtes erläuternd umschreiben zu wollen ist ein Unding"; Grete Schaeder, Gott und Welt, 1947, S. 344: „Wir erleben das Gedicht als eine Einheit und finden uns doch außerstande, es von Zeile zu Zeile fortschreitend auszulegen."

träglich hinzugefügt worden sei. Aber sie könnte immerhin Goethe erst bei der Reinschrift eingefallen und insofern später als die anderen sein[2].

Innerhalb des Gedichtes hat eine einzige Änderung stattgefunden, die aber, genau wie die Titeländerungen (s. o.), eine bloße Verdeutlichung ist. Burdach meinte zwar (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 26, S. 27), nachdem die Reinschrift Goethes ihm zugänglich geworden war und seinen in der Jubiläumsausgabe ausgesprochenen Glauben an die Unursprünglichkeit der letzten Strophe nicht bestätigt hatte, auch so noch eine „Entwicklungsreihe“ des Gedichtes erkennen zu können, nämlich von der Tatsache aus, daß in der Reinschrift noch das später in *Flammentod* umgeänderte Wort *Flammenschein* steht, das Goethe mit Hinblick auf den von ihm bewunderten altpersischen (und parsistischen) Feuerkult gebraucht haben müsse. Aber das persische Vorbild des Gedichtes spricht nicht vom Schein der Flamme, sondern nur vom Tode in ihr; und die mit dem Schein (Licht) und der Wärme der Kerze operierende offizielle persische Mystik[3] hat Goethe als töricht abgelehnt[4]. Es ist also *Flammenschein* als metri causa für *Flamme* gesetzt zu betrachten, bevor die genauere Bezeichnung dem Dichter einfiel; denn der *Flammenschein* ist nur der Wegweiser des Falters zu seinem Ziel: der *höheren Begattung* (Str. 3) mit der Flamme, dem *Flammentod*.

Das durch das Bild vom Todesfluge des Schmetterlings zum Anlaß für *Selige Sehnsucht* gewordene, dem Hafis (fälschlich) zugeschriebene Gedicht besagt, daß für den Verliebten keine Befreiung vom *Gram der Liebe* möglich sei außer durch die Gottesliebe im (sufischen) Sinne des vollständigen Untergehens in die Gottheit mittels asketischer Opferung des Leibes und Selbstaufgabe, Verbrennung des Ich im Feuer der Sehnsucht nach dem wahren, überindividuellen absoluten Sein. Das ist die *fana*, Selbstvernichtung, der persischen Mystik, die sich eng berührt mit dem Erlösungsbegriff der strengmonistischen Richtung des indischen Vedanta und dem *nirvāna*, Verwehen, Erlöschen, des Buddhismus.

Dieser Standpunkt war für den aller Askese und negativen Theologie abgeneigten Goethe unmöglich[4]. Nirgends in seinen Werken wird man bei genauem

[2] Was H. A. Korff anzunehmen scheint, wenn er sagt (Die Liebesgedichte des West-östlichen Divans, 1947, S. 59): „nur sie ist vermutlich am 31. Juli in Wiesbaden entstanden“.

[3] Licht und Wärme der Kerze erscheinen als Stufen (s. nächste Anm.) auf dem Wege des Seelenschmetterlings zur Selbstvernichtung in der Flamme schon bei dem Mystiker al-Ḥallāǧ († 922, fast ein halbes Jahrtausend vor Hafis): *Er* (der Schmetterling) *hat sich nicht mit ihrem* (der Kerze) *Lichte und ihrer Hitze begnügt, sondern wirft sich ganz in sie . . . so daß er ohne Gestalt, ohne Körper, ohne Namen und ohne Kennzeichen bleibt . . . Er ist jemand geworden, der zum Schauen gelangt ist . . . und wer zu dem, den er schaut, gelangt ist, kann das Schauen entbehren* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausg. von Alfred Bertholet, 2. Aufl., Heft 16, S. 100).

[4] In den *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans* sagt Goethe über Dschami (Jub.-Ausg., Bd. V, S. 189): *Die Mystik konnte ihn nicht anmuten; weil er aber ohne dieselbe den Kreis des Nationalinteresses nicht ausgefüllt hätte, so gibt er historisch Rechenschaft von all den Torheiten, durch welche stufenweis der in seinem irdischen Wesen befangene Mensch sich der Gottheit unmittelbar annähern und sich zuletzt mit ihr zu vereinigen gedenkt; da denn doch zuletzt nur widernatürliche und widergeistige, grasse Gestalten zum Vorschein kommen. Denn was tut der Mystiker anders, als daß er sich an Problemen vorbeischleicht oder sie weiterschiebt, wenn es sich tun läßt?* – Über Goethes Ablehnung auch der christlichen Mystik s. Grete Schaeder, l. c., S. 337; über Goethes eigene Mystik ebenda S. 337 ff.

Zusehen ihn finden, selbst nicht im Gedichte *Eins und Alles* mit seiner ganz nach ihm klingenden ersten Strophe *(Im Grenzenlosen sich zu finden / Wird gern der Einzelne verschwinden / ... Sich aufzugeben ist Genuß /)*. Es sind nicht *des Elends Wüsten*[5], ist nicht das völlig transzendente raum- und zeiterhabene Absolute, wonach Goethe sich sehnt, vielmehr die Weltseele, Gott-Natur, natura naturans. Und gerade des älteren Goethe Parole ist nicht die Entselbstung, sondern deren Gegenteil: die fortschreitende Erweiterung des Selbst. Der alte Goethe war Individualist durch und durch. *Selige Sehnsucht* mußte daher ein wesentlich anderes „Liebesgedicht" werden als seine östliche Vorlage.

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet.

Mit diesen Zeilen, die dem Schlusse von Hafis' Gedicht nachgebildet sind und an die stereotype Mahnung am Schlusse altindischer Geheimlehren (Upanischaden) erinnern, wird man die gegen Ende von Goethes Leben an Auguste Kladzig gemachte Mitteilung Eckermanns in Verbindung bringen dürfen: *Gestern konnten Sie einen glücklichen Menschen sehen, und zwar hatte Goethe mich so glücklich gemacht. Ich habe über unsere künftige Fortdauer die höchsten Aufschlüsse erhalten, die ich aber nicht verraten darf. So viel aber weiß ich, daß ich von nun an nicht von Ihnen lassen und nicht aufhören werde, auf Ihre Entwicklung und Vervollkommnung zu wirken, so viel ich kann. Ich bin unendlich glücklich, so daß ich gestern abend fast außer mir war*[6]. – Es muß sich um die Seelenwanderung handeln. Denn gerade über sie haben wir von Goethe ja fast nur private Äußerungen, und daß schon das Altertum über sie gespottet hat, kann ihm nicht unbekannt geblieben sein.

Für die Seelenwanderung als Thema des Gedichtes ist zunächst daran zu erinnern, daß Goethe mit Lessing bekannt war und mit Herder in jahrelangem Verkehr gestanden hat. Weder die *Erziehung des Menschengeschlechtes* noch Herders zwei Schriften über die Seelenwanderung (1785 und 1797)[7] sind seiner Aufmerksamkeit entgangen. Lessing behauptete, Herder (als Theologe) bestritt die irdische Wiedergeburt menschlicher Seelen; beiden gemeinsam ist der Glaube an eine stufenweise fortschreitende Vervollkommnung der Seele nach dem Tode[8].

[5] So Goethes ungenaue Vorlage (Übers. von Joh. v. Hammer, 1813). Neuere Übersetzungen: *des Nichtseins Wüstenei'n* (1863) und (Prosa) *Wüste des Entwerdens* (1942); s. Ernst Beutler in Goethe, *West-östlicher Divan*, Leipzig 1943, S. 384, und H. H. Schaeder, l. c., S. 99.

[6] Goethes Gespräche, Gesamtausgabe, neu herausgegeben von Flodoard Frh. von Biedermann, 1909–1911, Bd. IV, S. 187. Als Datum des Briefes wird angegeben: um 1830 und 6. Januar. Sperrdruck von mir.

[7] *Über die Seelenwanderung. Drei Gespräche* und *Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen* (= Zerstreute Blätter, Erste Sammlung, V, und Sechste Sammlung, III).

[8] Und hiermit selbstverständlich auch die Ablehnung des von Xenophanes u. a. verspotteten, von Platon (Sokrates) angenommenen pythagoräischen und Volksglaubens an tierische Wiedergeburten menschlicher Seelen.

Herders erste Schrift beginnt mit der folgenden wunderlichen Disposition: *. . . was die Seelenwanderung sei? Es gibt eine von unten herauf; eine andere von oben hinab rückwärts; und eine dritte geht in die Runde umher.* Die zweite erklärt er als *die Brahminen-Hypothese: daß gute Menschen zur Belohnung Kühe, Schafe und weiße Elefanten, die Bösen zur Strafe Tiger und Schweine werden.* Aber diese Hypothese hat es einerseits, nämlich was *gute Menschen* betrifft, im Brahmanismus niemals gegeben, und anderseits gibt es in ihm zwar, aber nur als seltene Ausnahme, ein endgültiges Hinabsinken in tierische (und pflanzliche) Existenzen. Die dritte Hypothese, *nehmlich der ewige Kreisgang*, wird nicht weiter erklärt; es muß der richtungslose κύκλος γενέσεως orphischer und anderer unentwickelter Seelenwanderungsvorstellungen gemeint sein. Die Seelenwanderungssysteme der Inder lehren nur eine Wanderung *von unten herauf*, mit Unterbrechungen durch Rückfälle.

Ein Glaube an Seelenwanderung *von unten herauf* war nun auch der Goethes, jedoch, wie der Lessings, in umfassenderem Sinne als der Herders. Herder hatte nur den Tieren den Aufstieg zum Menschenreich durch Seelenwanderung zuerkannt *(in Absicht ihrer* sei er *ein großer Seelenwandrer)*, für den Menschen aber *den Leib einer fremden Mutter, in den er schlüpfen muß, um wieder als Kind zu wimmern*, entschieden abgelehnt, mit der Begründung, daß (vom gewöhnlichen Menschen gar nicht zu reden) selbst kein bedeutender Mensch, *um der Mann zu sein, der er ist, notwendig etlichemal im Menschen-Mutterleibe gewesen sein müßte*[9]. Die (durch die Heilige Schrift bezeugte) einmalige menschliche Existenz genügte ihm als Auftakt zu einer Reihe zu Gott führender übermenschlicher. Goethe dagegen hatte selbst schon vor Lessings *Erziehung des Menschengeschlechtes* (1780) zu der von seinem Platon-Studium her ihm vertrauten Wanderung der Menschenseele sich bekannt, nämlich in dem wohl frühesten Zeugnis hierfür, seinem *Prometheus*-Fragment (1773). Hier gibt auf die Frage der Pandora, was aus dem Menschen nach dem Tode werde, Prometheus die Antwort: *Wenn alles – Begier und Freud und Schmerz – In stürmendem Genuß sich aufgelöst, Dann sich erquickt, in Wonne schläft – Dann lebst du auf, aufs jüngste wieder auf, / Von neuem zu fürchten, zu hoffen, zu begehren* . wo die letzten zwei Zeilen (ausschlaggebend die letzte) deutlich genug zeigen, daß hier nicht an eine Verklärung, sondern nur an eine menschliche Wiedergeburt gedacht sein kann *(aufs jüngste* = als Säugling). Hier mag noch Seelenwanderung *in die Runde umher* vorliegen (was im Grunde genommen ja auch die platonische ist). Wenn aber Franz Koch[10] selbst beim älteren Goethe noch Reste einer solchen vermutet, so wird man widersprechen müssen. Goethe kann, nachdem er Lessing und Herder kennen gelernt, nicht mehr vergessen haben, daß Seelenwanderung nur sinnvoll ist als ein Weg *nach oben*. Und auch, wenn Koch (l. c., S. 374) mit Berufung auf

[9] Herder, Sämtliche Werke, ed. Suphan, Bd. 15, S. 282, 300, 247.

[10] Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit, Weimar 1932, S. 267ff.

Burdach in den ersten vier Strophen von *Selige Sehnsucht* im Gegensatz zur fünften nur das (sufische) Ideal des Verschwindens der Persönlichkeit im Licht und Leben Gottes sehen und hiermit die ursprünglichen, später aufgegebenen Titel *Selbstopfer* und *Vollendung* in Verbindung bringen will, können wir ihm nicht zustimmen. Das Gedicht handelt, wie wir sehen werden, von Anfang an von der Seelenwanderung, und die Titeländerung bedeutet die Erkenntnis, daß *Selbstopfer*, weil als bloße Vernichtung auffaßbar, zu wenig, und *Vollendung*, da hierfür noch die „ewigen Kreise" jenseits der Menschenwelt zu durchwandern sind (*Höheres und Höchstes*, vorletzter Vers; s. auch *Faust II*), zu viel sagt.

Nicht selten ist die Meinung, Goethe habe mit dem Seelenwanderungsgedanken nur gespielt. Das könnte man glauben, wenn man z. B. seinen metrischen Brief an Frau von Stein (*Warum gabst du uns die tiefen Blicke*, 1776) liest. Aber gerade hierzu hat Goethe an Wieland geschrieben, daß er im Ernst glaube, sie sei einmal seine Frau gewesen. Dazu kommen andere Aussprüche, die man unmöglich als nicht ernst gemeint auffassen kann, wie der an Falk (1813, 1½ Jahre vor *Selige Sehnsucht*): *Ich bin gewiß, wie Sie mich hier sehen*[11], *schon tausendmal dagewesen und hoffe wohl noch tausendmal wiederzukommen.* Daß aber das Wort Seelenwanderung bei Goethe fast unauffindbar ist – er gebraucht es in dem erwähnten Brief an Wieland –, braucht keinen anderen Grund zu haben als die (zum Spott verleitende) Popularität des Wortes mit seinem den Naturforscher Goethe abstoßenden dualistischen Sinn und wird vollends verständlich durch seine Diskreditierung durch Leibniz, der für den Seelenwanderungsglauben des älteren Goethe bestimmend wurde.

Leibniz nämlich mußte als gläubiger Christ die Seelenwanderung ablehnen, begründete aber als Philosoph seine Ablehnung in einer Weise, die der an sie Glaubende und nicht kirchlich Gebundene, wie Goethe, als eine Bestätigung bzw. willkommene Berichtigung seines Glaubens verstehen konnte. Nach Leibniz besteht bekanntlich der ganze Mensch aus unvergänglichen seelenartigen „Monaden": der Seele genannten Zentralmonade und dem Körper genannten Aggregat niederer Monaden; und von den letzteren werden durch den Tod die gröberen selbständig (frei für neue Verbindungen), während die feineren weiter im Dienste der Hauptmonade bleiben. Wenn daher Leibniz sagt (und mit ähnlichen Worten öfter wiederholt): *Il n'y a point de transmigration par laquelle l'Ame quitte entièrement son Corps et passe dans un autre . . . Ainsi au lieu d'une transmigration de l'Ame il y a transformation, enveloppement et développement du Corps de cette Ame . . . La mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal qui est tantôt augmenté et tantôt diminué*[12], so war hiermit doch nur

[11] Als Menschen. Genauer: als dieselbe Entelechie (Zentralmonade, s. u.), die in diesem Leben als Goethe erscheint.

[12] Vgl.: *Système nouveau de la Nature*, § 7; *Nouveaux Essais*, *Avant-propos* und III 6. Ende; *Considération sur les principes de vie* (Philos. Schriften, ed. Gerhardt, Bd. VI. S. 533 und 513); *Principes de la Nature*, § 6. Ende; *Monadologie*, §§ 72–73; *Théodicée*, § 90; und Stellen der Briefe. – Zu *du même animal: animal* ist im Leibnizschen Sprachgebrauch sowohl das Tier wie

der unfertige Seelenwanderungsglaube eines Platon u. a. abgelehnt, nicht aber der Seelenwanderungsglaube überhaupt. Nichts stand im Wege, (mit oder ohne Anknüpfung an die antiken Pneumalehren) auch die Monaden, zumal wenn man sie nicht, wie Leibniz, für *fensterlos* hielt, sich als *wandernd* vorzustellen[13]. Daß Goethe dieses getan hat, mit Leibniz eine *nackte* Seele für ein Unding hielt, kann schwer bezweifelt werden, wenn er sich auch nicht besonders darüber ausgesprochen hat[14]. Seine starke Abhängigkeit von Leibniz (dem er bereits durch seine Metamorphosenlehre verbunden war) beweist allein schon die Tatsache, daß er nicht nur dessen Ausdruck *Monade* (und *M. centrale*, *M. dominante*), sondern auch, ebenfalls wie Leibniz (*Monadologie* §§ 18, 63, 70), als gleichbedeutend damit den aristotelischen Terminus *Entelechie* gebraucht (wofür er auch *entelechische Monade* sagt), wie denn auch bei beiden im Sinne von Monade oder Seele die platonische ζωή erscheint: bei Leibniz als *Vie* oder *Principe de vie*[15], bei Goethe als *das Lebendige*[16].

der Mensch als Tier, d. h. abgesehen von dem ihn vom Tier unterscheidenden *esprit* als seiner besonderen Seele, mit der zusammen er ein *animal raisonnable* ist (*Principes de la Nature*, § 5). Mit Einschluß auch der Pflanzen sind Tier und Mensch *un vivant*, d. h. ein von einer *monade centrale* oder *dominante* (Zentralmonade, Hauptmonas, Goethe) regiertes Lebewesen (*Monadologie*, §§ 63 und 70).

[13] Das hat Leibniz auch selbst zugegeben, *Nouveaux Essais*, II 27, wo er die Seelenwanderung, so wie sie die Brahminen und Pythagoräer verstanden, nämlich als die einer im *feinen Körper* verbleibenden Seele, für *möglich* erklärt, sogar als Übergang von einer Gattung zu einer anderen. Aber als überzeugter Christ hat er, wie später auch andere, denen die Seelenwanderungslehre sehr nahe lag (Bonnet, Herder, Lavater), für diese sich nie entschließen können, sondern ist bei dem Glauben geblieben, daß der Mensch nach dem Tode als Genie seine Entwicklung fortsetze. – Bei den Griechen wurden für Seelenwanderung μετεμψύχωσις und μετενσωμάτουσις, -τωσις (etwa = „Seelenumzug“ und „Umkörperung“) ohne Bedeutungsunterschied neben einander gebraucht. Die heutige Theosophical Society erlaubt nur reincarnation. Aber Seelenwanderung ist nicht unberechtigt, weil, wenn die Seele ihr altes Obergewand ablegt, um mit einem neuen wiedergeboren zu werden (was auch die Theosophen lehren), sie doch eben auch zu einem neuen Mutterschoße wandert.

[14] Wenn er im Gespräch mit Falk sagt: *Der Moment des Todes, der darum auch sehr gut eine Auflösung heißt, ist eben der, wo die regierende Hauptmonade alle ihre bisherigen Untertanen ihres treuen Dienstes entläßt*, so stimmt hierin freilich *alle* nicht zu Leibnizens Lehre. Aber Falks Bericht ist kein Stenogramm! Und er klingt, von *alle* abgesehen, vollkommen leibnizisch.

[15] So im § 1 der *Principes de la Nature*: . . . *des substances simples, ou des Monades* . . . *les substances simples, les Vies, les Ames* . . . und in den *Considérations sur les Principes de Vie*, wo *ces principes de vie* mit *ces Ames* wiederaufgenommen wird (Bd. VI, S. 539 der Philosophischen Schriften).

[16] Mit Platons *Phaidon* hat sich Goethe viel beschäftigt. Schon beim Erscheinen von Mendelssohns s. Zt. berühmter Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1776) verglich er diese genau mit Platons *Phaidon;* und Platon ist auch noch auf die späteren Anschauungen Goethes sichtlich von Einfluß gewesen (Franz Koch, l. c., S. 13; ähnlich Burdach in seiner Einleitung zum *West-östlichen Divan*). Im *Phaidon* setzt Sokrates den Einwänden gegen die Unsterblichkeit der Seele (besonders dem des Kebes: daß die Kraft der Seele für Wiederverkörperungen als eine allmählich erlahmende vorstellbar sei) die These entgegen, daß die Seele vom „Leben“ ebensowenig jemals verlassen werden könne wie das Feuer von der Hitze, m.a.W.: von Natur unsterblich sei (vgl. den indischen Terminus *jiva* „Leben“ für die Seele als wandernde). Hierdurch wird verständlich, daß bei Goethe der Ausdruck *Lebendiges* gleichbedeutend mit *Unvergängliches*, besonders der unvergänglichen Seele, geworden und geblieben ist: noch 1825 steht in seinem Gedicht zur Logenfeier das *Lebendige* als das *Beständige, ewigen Bestand* Verbürgende im Gegensatz zum *allzu Flüchtigen*.

Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

Mit dem Hintergrunde des in den Tod fliegenden Nachtfalters erscheint das Bild der zur Wiedergeburt bereiten Seele. *Derselbe sind Hades und Dionysos* (Tod und Geburt), Heraklit. *Das Lebend'ge* = die als *Leben* oder *Lebensprinzip* (ἡ ζωή, τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) unvergängliche Seele *(Phaidon). Flammentod* = Tod in der Flamme der Liebe = Untergang der alten Persönlichkeit der zu neuer Verkörperung übergehenden Seele im Feuer der Begattung[17]. *Sich sehnet:* unbewußt, durch fremde Fühlung (nächste Strophe).

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Vollkommen eindeutig spricht diese Strophe vom physischen zugleich und seelischen Akt der Empfängnis: demjenigen, der zu deiner Geburt (Wiedergeburt) führte; dem, durch den du Vater wurdest; und drittens dem sich vorbereitenden, nämlich durch *fremde Fühlung* = telepathische Verbindung mit einem durch Wesensverwandtschaft *(Wahlverwandtschaft)* sich anziehenden, zur Begattung schreitenden Liebespaar[18]. – Diese Strophe ist als die schwierigste des Gedichtes empfunden worden, und zwar wegen der vierten Zeile, die anscheinend von Hafis' Gedicht aus verstanden werden will: *Wie die Kerze brennt die Seele / Hell an Liebesflammen / Und mit reinem Sinn hab ich / Meinen Leib geopfert (kasteit) / (So sagst du; aber zum Opfer des Leibes muß das der Seele kommen:) Bis du nicht wie Schmetterlinge / Aus Begier verbrennest / Kannst du nimmer Rettung finden / Von dem Gram der Liebe.* „Nach Saadis Worten", sagt Burdach (Jub.-Ausg., Bd. V, S. 333), „wirkt in der Erlösung begehrenden Seele eine emporreißende, das göttliche Feuer ins Herz werfende höhere Liebe, die sich über die materielle erhebt und die in das göttliche Licht hineinzieht". Also: wenn das göttliche Licht (= *die stille Kerze*) deine Seele in Brand setzt (in sich hineinzieht)? Man könnte endlich noch mit H. H. Schaeder (*Goethes Erlebnis des Ostens*, 1938, S. 87) hinweisen auf das (nur dreistrophige) *Divan*-Gedicht *Ergebung* (1815), das, in deutlicher Anlehnung an die Vorlage von *Selige Sehnsucht (Kerze, wüst und einsam)*, den unglücklich Liebenden wie eine Kerze gleichzeitig leuchten und sich

[17] *Wie das Entstehen, so betrachte ich das Vergehen als einen selbständigen Akt dieser nach ihrem eigentlichen Wesen uns völlig unbekannten Hauptmonas* (Goethe zu Falk; *völlig unverständlichen* vielleicht u. a. gegen Leibniz gerichtet).

[18] Fernfühlen *ex aere*, wie es vorzuliegen scheine, wenn man an eine Person öfter denkt und dann unvermuteterweise von ihr einen Brief bekommt (Goethe an Sartorius, 20. Juli 1817), fand Goethe mit Befriedigung bei dem *alten Magus* Campanella, als er sich im Jahre 1817 diesem *von neuem zuwendete* (um dessen Hauptwerk *De sensu rerum* von Druckfehlern zu befreien!); s. Rudolf Tischner in Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 61 (1936), S. 53f. Vgl. ferner den *geheimen Zug*, der nach Goethe *bei einem irdischen Ableben jede Monas führt* und der *zugleich das Geheimnis ihrer zukünftigen Bestimmung* enthält (Gespräch mit Falk).

verzehren läßt. Aber *Kerze = göttliches Licht* ist zu unwahrscheinlich (sufisch) und *Kerze = Seele* unmöglich, weil die Seele der Seelenschmetterling ist, der in die Kerze hineinfliegt, also nicht auch diese sein kann. Der Falter fliegt in die Flamme der Kerze hinein, der Seelenschmetterling in das Feuer der elterlichen Liebe. Hier (Kerze – Liebesfeuer), wie bei den Sommernächten als Bedingung der Zeugungen des Falters, wird unvermeidlicherweise der Parallelismus ungenau – eine strikte Durchführung durch das ganze Gedicht wäre ein Wunder. Der Falter wird vorgestellt als in dem Lichtschein der im Liebesgemach heimlich leuchtenden *stillen Kerze*, zu dem ein ungewohnter Drang *(fremde Fühlung, neu Verlangen)* ihn hinzieht, die Gelegenheit einer *höheren Begattung* vermutend als der gewohnten niederen mit seinesgleichen. *Liebesnächte* (Plural!) endlich ist ein Wort, das nicht nur in unserem Gedicht, sondern überhaupt einen bildlichen Sinn nicht zuläßt. *Liebesnächte*, physische Begattung, sind die Voraussetzung für die *höhere* (seelische) *Begattung*, und insofern ist dieses Wort der eigentliche Schlüssel für das Verständnis dieses Gedichtes. Es kann daher auch *Kühlung*, als zu *Liebesnächte* gehörig, nur wörtlich gemeint sein – Nächte sind eben kühler als Tage, und Goethe konnte nicht nur in Bildern reden – nicht, wie man es zu deuten versucht hat, als Abkühlung der Seele u. dgl.[19] *Kühlung* ist reimbedingt und bedeutet einfach die Kühle (und Dunkelheit, nächste Strophe), aus der heraus der Falter nach der Wärme (und Helle) der Kerze fliegt. *Still* sein, ruhig brennen, muß die Kerze, um den Falter (der in windbewegten Nächten nicht fliegt) anziehen zu können; und sein Flug, mit Hafis als Liebesflug gedacht, paßt zu den in der Strophe genannten Liebesnächten und Zeugungen; während die einem Irrtum[20] entsprungene Vorstellung der H. von Hofmannsthal und F. C. Rang (Anm. 1 u. 20) von der am Totenlager brennenden Kerze sich nur durch die Annahme, daß die Seele des noch unbestatteten Toten angeredet ist, und auch so nur schwer mit der ersten Hälfte dieser und derjenigen der folgenden Strophe in Einklang bringen läßt. Die Strophe enthält kein Wort, das metaphorisch gebraucht sein könnte.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,

nämlich 1. der Dunkelheit der Nacht, aus welcher der Falter dem lockenden

[19] ..... die stille Kerze mit bedeutendem Sinn: tod-bedeutend still, weil über dem still-Gewordenen leuchtend; die Todeskerze im Sterbe-Gemach. Wo sich nichts mehr rührt, nichts von Aufruhr der Liebesnächte, dieweil diese Nacht des Lebens selbzeugend bloße Nacht hat zu Weg gebracht; in ewiger Abkühlung den verlebten Leichnahm kalt hingestreckt. Aber Todeskerze eben mag leuchten zum Leben, memento mori, memento vivere werden. . . . So ist Kühlung in Goethes Gedicht Lösung und Erlösung der Brunsthitze und Auffrischung der Lebenskraft zu lichter Begattung“ usw.; aus der 43 Großoktavseiten langen Phantasie über Goethes *Selige Sehnsucht* von Florens Christian Rang; in Neue Deutsche Beiträge, herausgegeben von H. von Hofmannsthal, München 1922, S. 97ff.

[20] *Man sagt, er* (Goethe) *habe es* (das Gedicht) *gemacht in der Nacht, in der Christiane Vulpius gestorben war* (H. v. Hofmannsthal, l. c.). Sie starb erst 1816.

Licht entgegenfliegt, und 2. des dunklen Zustandes zwischen Tod und Wiedereintritt in das Leben[21].

Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung,

zu neuer Verkörperung in einem Mutterleib, der, entsprechend der Entwicklungstendenz nach oben, genau derjenige ist, den du zum Fortschreiten auf dem Wege zur *Vollendung* nötig hast (vgl. Anm. 18, Gespräch mit Falk).

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt[22].

Das Bild vom Falter dauert fort, doch paßt *keine Ferne* insofern nicht genau auf ihn, als sein Bannkreis nur der räumlich beschränkte des Lichtscheines der Kerze ist, anders als beim Seelenschmetterling. Für letzteren dürfte dem Indologen eine Stelle aus der buddhistischen Literatur anzuführen gestattet sein, nämlich aus dem *Milindapañha*, den Gesprächen des graeko-indischen Königs Milinda (Menandros) mit dem buddhistischen Weisen Nagasena. *Meister Nagasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahma-Welt wiedergeboren wird, und ein anderer, der hier stirbt, in Kaschmir wiedergeboren wird: welcher von den beiden würde zuerst ankommen? – Gleichzeitig würden sie ankommen, Großkönig* – nämlich, wie das Folgende mit naiver Umständlichkeit erklärt, mit Gedankenschnelle[23]. – *Gebannt:* die zur Wiedergeburt eilende Seele steht unter dem Bann ihres *neuen Verlangens* (s. o.), das sie schicksalhaft, ohne ihr Wissen, dem für ihre Neugeburt geeigneten (ihrem „Karma" entsprechenden) Elternpaare zuführt.

Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt

: ist der letzte Rest von Erinnerung an dein früheres Leben, den du *in der Finsternis Beschattung* (Str. 3) noch bewahrt haben magst, verschwunden. – Es ist also in unserem Gedicht der *Flammentod* (Str. 1 u. 4) nur ein anderes Bild

[21] Ausruhen im Grabe, wie im *Prometheus*-Fragment (s. o., S. 51) und im Liede der Mignon, *Wilhelm Meister* VIII 2 *(Dort ruh ich eine kleine Stille; dann öffnet sich der frische Blick)*. Oder hatte im leibnizschen Denken des alten Goethe die „Ruhe im Grabe" keinen Platz mehr und dachte er nur noch an eine sehr viel schneller endende Finsternis (Bewußtlosigkeit) unmittelbar nach dem Tode? (vgl. Anm. 18, Ausspruch an Falk).

[22] Die Reinschrift hat als einzige Interpunktion der Strophe ein langes, kräftiges Komma hinter *gebannt.*

[23] Also ohne den Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt, den die brahmanischen Systeme annehmen. Ob es einen solchen gibt, war eine Streitfrage im alten Buddhismus. In unserem Gedichte (Strophe 3) wird er angenommen. – Zu *Keine Ferne macht dich schwierig* (ohne möglichen metaphorischen Sinn!) vgl. noch Goethe im Gespräch mit Falk: *Gerufen oder ungerufen, sie* (die Monaden) *kommen von selbst auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie aufhalten?* (Es folgt die Stelle *Ich bin gewiss . . . wiederzukommen*, oben S. 52).

für den Lethe-Trunk[24]: beide bedeuten Auslöschung der Persönlichkeit, ersterer jedoch zwecks Erneuerung derselben auf höherer Stufe von der nicht erlöschenden, unbewußt fortbestehenden Individualität (Entelechie, Monade) aus. – *Des Lichts begierig*, im sufischen Sinne: des göttlichen Lichts, kann im Goethischen ähnlich verstanden werden (s. u.), zugleich auch im wörtlichen Sinne: begierig, nach des Grabes Dunkel das Licht der Welt wiederzuschauen.

Der mit dem Paradoxon der ersten Strophe (Verlangen des Unvergänglichen nach Tod) beginnende *höchste Aufschluß über unsere künftige Fortdauer* (Eckermann, s. o.) könnte hier zu Ende sein. Es folgt aber jetzt noch, wie eine Abstempelung des Gedichtes und über dessen engeren Sinn (künftige Fortdauer) hinausgreifend, die vielzitierte letzte Strophe:

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Das braucht nichts anderes zu bedeuten als daß derjenige zu bemitleiden ist, der nicht zu der Erkenntnis sich hat aufschwingen können, daß unser Dasein durch immer *höhere Begattung* – menschliche zunächst, dann übermenschliche[25] – ein immer vollkommeneres wird. Es schließt aber offenbar den anderwärts von Goethe stark betonten Gedanken an diejenigen „Neugeburten“ ein, die der Mensch, namentlich der bedeutende wie er selbst, schon innerhalb des gegenwärtigen Lebens an sich selbst erfährt. – *Dunkel* ist die Erde im Vergleich mit den lichten Sphären, die man von ihr aus zu durchwandern hat; oder einfach (da sonst Goethe die Welt durchaus nicht dunkel findet): für den, der das *Stirb und werde!* noch nicht kennt. – Wenn man will, kann man sogar auch den Nacht-

[24] Vgl. Goethes Ausspruch an Frau von Stein vom 2. Juli 1781: *Wie gut ists, daß der Mensch sterbe, um nur die Eindrücke auszulöschen und gebadet wiederzukommen* und Lessings ein Jahr vorher geschriebene Worte (*Erziehung des Menschengeschlechtes*, §§ 98–99): *Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? Oder, weil ich es vergesse, daß ich schon einmal dagewesen? Wohl mir, daß ich es vergesse. Die Erinnerung meiner früheren Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen?* Goethe belehrte Falk, daß unser jetziges Leben notwendig auch das Bewußtsein früherer Zustände enthalten müsse, und daß bei der Entwicklung über das Menschenreich hinaus schließlich auch die Erinnerung an solche wiederkäme (s. Franz Koch, l. c., S. 290f.), – eine Berührung mit dem indischen, vorzüglich buddhistischen Glauben, daß hochentwickelte Menschen (Heilige) sich früherer Leben erinnern können.

[25] Vgl. (ohne den Gedanken an Seelenwanderung) Eduard Spranger, Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze, S. 53: „Diese Läuterungen werden auch mit dem leiblichen Tode nicht aufhören. Es folgen noch ungezählte Stufen der Verklärung. Der Dichter deutet sie durch fromme Väter an, die in der Kraft, das Göttliche zu schauen, immer höher und höher gelangt sind.“ Aber dieses mythenhafte Bild jenseitiger Väter (Urmütter, des Homunculus als einer Art ungeschlechtiger Urmonade, usw., s. Ernst Busch, Goethes Religion, Tübingen 1949) begegnet erst im *Faust II*, der mit *Selige Sehnsucht* nur sehr lose zusammenhängt und ja auch erheblich später ist.

falter in die Strophe (wenigstens das *Stirb und werde!*) einbeziehen. Denn, wenn Burdach sagt (Jub.-Ausg., Bd.V, S. 334): „Der Nachtfalter, der im Licht verbrennt, ist ein für allemal tot. Ihm tönt kein ‚Werde!‘ mehr“, so kann man ihm antworten: Doch! denn auch er hat seine unvergängliche Entelechie, die in beständiger Metamorphose zu immer höherem Dasein emporsteigt[26].

Zweifel an der Richtigkeit unserer Auffassung des Gedichtes könnte schließlich noch die Überschrift *Selige Sehnsucht* erregen, die ja wohl auch beigetragen hat zur Verkennung seines Sinnes. Aber sie ist vollkommen verständlich: für Goethe ist die Sehnsucht[27] eine selige = beseligende[28], weil sie durchdrungen ist von der Gewißheit der wiederanhebenden Vervollkommnung auf dem Wege zur Vollendung.

Ich glaube bewiesen zu haben, daß der in Strophe 1 verkündete Leitgedanke des Gedichtes (Parallelismus von Falter und Seele) durch alle seine Strophen bis auf die letzte durchgeführt worden ist. Für beide, Falter und Seele, ist *Flammentod = Begattung:* im wörtlichen Sinne der erstere für den Falter, die letztere für die Seele; im bildlichen Sinne die letztere für den Falter, der erstere für die Seele. In Strophe 2 nur wörtlicher Sinn, aber wieder Bezug auf Falter und Seele. Ebenso in Strophe 3. Desgleichen in der ersten Hälfte von Strophe 4, während die zweite Hälfte wieder wörtlichen Sinn für den Falter, bildlichen für die Seele hat. Strophe 5 endlich bringt zusammenfassend Falter und Seele auf den gleichen Nenner des in beständigem Wandel *nach oben* sich entwickelnden *Lebendigen*. Das Gedicht ist nicht verstanden worden, weil man infolge Voreingenommenheit für die metaphorische Worterklärung den Blick für den Zusammenhang des Ganzen nicht gewinnen konnte.

Selige Sehnsucht, „vielleicht das schwierigste aller Gedichte Goethes“ (Burdach), behandelt ein Thema, das für ein Gedicht zu wählen nur ein Goethe sich erkühnen konnte: den Akt der Empfängnis als Sturz der Seele in die Geburt.

[26] *Alles ist Metamorphose im Leben, bei den Pflanzen und bei den Tieren, bis zum Menschen, und bei diesem auch* (Goethe an Boisserée, 1815; Burdach, 1. c., S. 335). – Nach F. C. Rang (1. c., S. 85) ist in Strophe 5 der Falter mitangeredet!

[27] „Die Goethe als eine zwar unendliche, aber auf Gestalt gerichtete von der Sehnsucht des Mystikers unterschieden hat und mit der er den unentbehrlichen Begriff des Eros zu verdeutschen glaubt. *Denn Sehnsucht hält, von Staub zu Thron | Uns all in strengen Banden* (*An Hafis*, Str. 1c–d). Kommerell, Gedanken über Gedichte, 1943, S. 266.

[28] Goethe spricht zu Hafis: *Der du, ohne fromm zu sein, selig bist* und in der *Trilogie der Leidenschaft (Elegie)* von der *seligen Höhe* der Hingabe an ein Höheres, Reineres, Unbekanntes und *dem Frieden Gottes, welcher euch hienieden | Mehr als Vernunft beseliget.*

Goethes „Wiederfinden“.

Von

Walter Marg (Kiel).

Ist es möglich! Stern der Sterne,
Drück' ich wieder dich an's Herz!
Ach, was ist die Nacht der Ferne
Für ein Abgrund, für ein Schmerz!
Ja du bist es! meiner Freuden
Süßer, lieber Widerpart;
Eingedenk vergangner Leiden
Schaudr' ich vor der Gegenwart.

Als die Welt im tiefsten Grunde
Lag an Gottes ew'ger Brust,
Ordnet' er die erste Stunde
Mit erhabner Schöpfungslust,
Und er sprach das Wort: Es werde!
Da erklang ein schmerzlich Ach!
Als das All mit Machtgebärde
In die Wirklichkeiten brach.

Auf tat sich das Licht: so trennte
Scheu sich Finsternis von ihm,
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehn.
Rasch, in wilden wüsten Träumen
Jedes nach der Weite rang,
Starr, in ungemess'nen Räumen,
Ohne Sehnsucht, ohne Klang.

Stumm war alles, still und öde,
Einsam Gott zum erstenmal!
Da erschuf er Morgenröte,
Die erbarmte sich der Qual;
Sie entwickelte dem Trüben
Ein erklingend Farbenspiel,
Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinander fiel.

Und mit eiligem Bestreben
Sucht sich, was sich angehört;
Und zu ungemess'nem Leben
Ist Gefühl und Blick gekehrt.
Sei's Ergreifen, sei es Raffen,
Wenn es nur sich faßt und hält!
Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.

So, mit morgenroten Flügeln,
Riß es mich an deinen Mund,
Und die Nacht mit tausend Siegeln
Kräftigt sternenhell den Bund.
Beide sind wir auf der Erde
Musterhaft in Freud' und Qual,
Und ein zweites Wort: Es werde!
Trennt uns nicht zum zweitenmal.

Dies Gedicht, eins der bewegtesten des *Divans*, in der Höhe des Tons und der Weite der Sicht das großartigste des *Buches Suleika*, hat ein doppeltes Gesicht: es ist Deutung der Welt und es ist ein Liebesgedicht, gesprochen, zumal in der ersten und letzten Strophe, zu Suleika. Goethe selbst hat diese Doppelheit betont, wenn er *Wiederfinden*, als einzigem *Divan*-Gedicht, später einen zweiten Platz gegeben hat, im Zyklus der Gedichte über die Natur, in dem Buch *Gott und Welt* seiner gesammelten Gedichte. In dem Bezug auf Suleika deutet sich Persönliches des Dichters an. Das Datum, das Goethe unter die Niederschrift des Gedichts gesetzt hat, der 24. September 1815, bestimmt uns Nachforschenden, nach einem Jahrhundert Bemühung um Goethe, die persönliche Situation, in der *Wiederfinden* entstanden ist.

Auf der Rheinreise 1814 hatte Goethe Marianne Jung kennengelernt, die ehemalige Tänzerin und langjährige Hausgenossin seines Freundes von Willemer und damals nun dessen Frau. Sie wurde ihm zur Suleika des *Divans*, erst noch aus der Ferne, dann, als er auf der zweiten Rheinreise 1815 lange Zeit im Landhaus des Freundes, der Gerbermühle bei Frankfurt, weilte, im beziehungsreichen Spiel des Umgangs. Als die Zuneigung ins Leidenschaftliche gewachsen war und so erwidert wurde, trennte sich Goethe und ging am 18. September nach Heidelberg. Dort aber besuchte ihn am 23. September überraschend Marianne mit Gatten und Stieftochter. Das Wiedersehen hat ihn erschüttert[1]. Am Tage darauf[2]

[1] Vgl. die vielschichtige und energische biographische Studie von H. Pyritz: Goethe und Marianne von Willemer. 3. Aufl. 1948.

[2] Daß es am Morgen des 24. auf dem Schloß gedichtet ist, neben dem Kastanienlied *An vollen Büschelzweigen* . . . , wie gewöhnlich angenommen wird, ist wahrscheinlich, freilich nicht durch Boisserées Tagebuch belegt. Die Eintragung für den 24. September, die auch in Burdachs

schießt ihm erregende Gegenwart und alter Gedanke zusammen zu der dauernden Gestalt dieses Gedichts, das die Folge von Trennung, Wiedersehen und drohender erneuter Trennung beschwört durch tiefere Ausdeutung. Als der Dichter später das *Buch Suleika* zusammenordnete, hat er *Wiederfinden* nicht hinter Mariannes Lied auf den Ost gestellt, das sie tags zuvor auf der Fahrt nach Heidelberg gedichtet hatte, sondern hinter ihr Lied auf den West, das sie nach der erneuten Trennung, wohl auf der Fahrt von Heidelberg, geschaffen hatte. Auf dessen weichen Schmerz, dessen wehmütige Hoffnung auf ein Wiedersehen antwortet die männlich kraftvolle Leidenschaft, die Ausweitung ins Allgemeine und die Gewißheit dauernder Einheit beziehungsreicher und hintergründiger als auf jene beflügelte Erwartung nahen Wiedersehens. So viel wissen wir von der engeren persönlichen Situation, wie sie auch immer zur Liebeslage des Gedichts, seiner ersten und letzten Strophe, umgestaltet ist.

Verfolgen wir die Aufzeichnungen jener Tage, so finden wir aber auch einen Hinweis zu den Gedanken des Mittelteils, der Entstehung von Welt und Liebe, einen Hinweis, der für die Gestalt und das Verständnis des Ganzen Fragen aufgibt und lösen hilft. Als Sulpiz Boisserée, der Begleiter Goethes auf dieser Reise am Rhein und Main, am 3. Oktober mit ihm im Wagen nach Karlsruhe fährt, bringt er, wie sein Tagebuch berichtet[3], die Rede auf dieses Gedicht und ein früheres Gespräch, in dem Goethe geäußert hätte, daß ein Gedanke darin verkehrt gewesen sei und die ganze Komposition gestört habe. Er habe es nachher gefunden und ihn herausgeworfen. Als Boisserée nun an das frühere Versprechen erinnert, *dies als ein merkwürdig Beispiel ausführlich vorzulegen, wie es bei der Komposition oft auf ein einzelnes Wort ankomme*, hat Goethe ihm und uns den Gefallen nicht getan, ist ausgewichen, *wollte den falschen Vers nicht sagen, sondern hielt sich im Allgemeinen*. Wir kennen nun jenen *falschen Vers*, weil wir Goethes Niederschrift des Gedichtes haben, im Besitz des Weimarer Goethearchivs: es sind zwölf Verse, die der Dichter später gestrichen hat[4]. Burdach hat in der Weimarer Ausgabe diese erste Fassung ediert, nicht richtig ediert, wie

Kommentar, Cottasche Jub.-Ausg. 5, 394 angezogen wird, *Goethe morgens früh wieder auf dem Schloß, dichtend*, ist falsch, übernommen aus dem Werk ‚Sulpiz Boisserée‘, hrsg. von Mathilde Boisserée 1862. Das Richtige bei Firmenich-Richartz: ‚Die Brüder Boisserée‘, 1916, S. 420: *Freitag 23* (22. Sept.) *G*(oethe) *morgens früh auf dem Schloß* – (darauf) *bei Reitzenstein. Samstag* (23. Sept.) *G*(oethe) *morgens früh auf dem Schloß, dichtend. Mittags, als wir bei Tische, kömmt Wil*(le)*mer unerwartet* . . . Die nächste Eintragung ist von Freitag, dem 29. – Goethes Tagebucheintragung vom 24. meldet nur: *Auf dem Schlosse. Nebel. Im Hecht. Hämmling. Freydhof. Schoreel. Bey Nägele. Mittag Willemers. Im Cabinet. Bey Paulus. Pferdezeichnungen.*

[3] Goethes Gespräche, hrsg. von F. von Biedermann, Lpz. 1909, 2, 348. (Artemisausgabe Bd. 22, 844.)

[4] Die andern Änderungen der endgültigen Druckfassung betreffen die Interpunktion und Geringfügiges: V. 21: *Und in wilden, wüsten Träumen* zu *Rasch, in* . . . ; 30: *Stets erneutes Farbenspiel* zu *Ein erklingend Farbenspiel* (darüber unten): 37: *Seis ein Greifen* zu *Seis Ergreifen*. Dies ist in der Handschrift verbessert. Im Druck eingesetzt ist der Titel *Wiederfinden*, in der Ausgabe letzter Hand ist 17 f. für *Sich trennte Scheu die Finsternis von ihm* geschrieben: *so trennte Scheu sich Finsternis von ihm*, wohl um die Wiederholung des *sich* im gleichen Vers zu meiden.

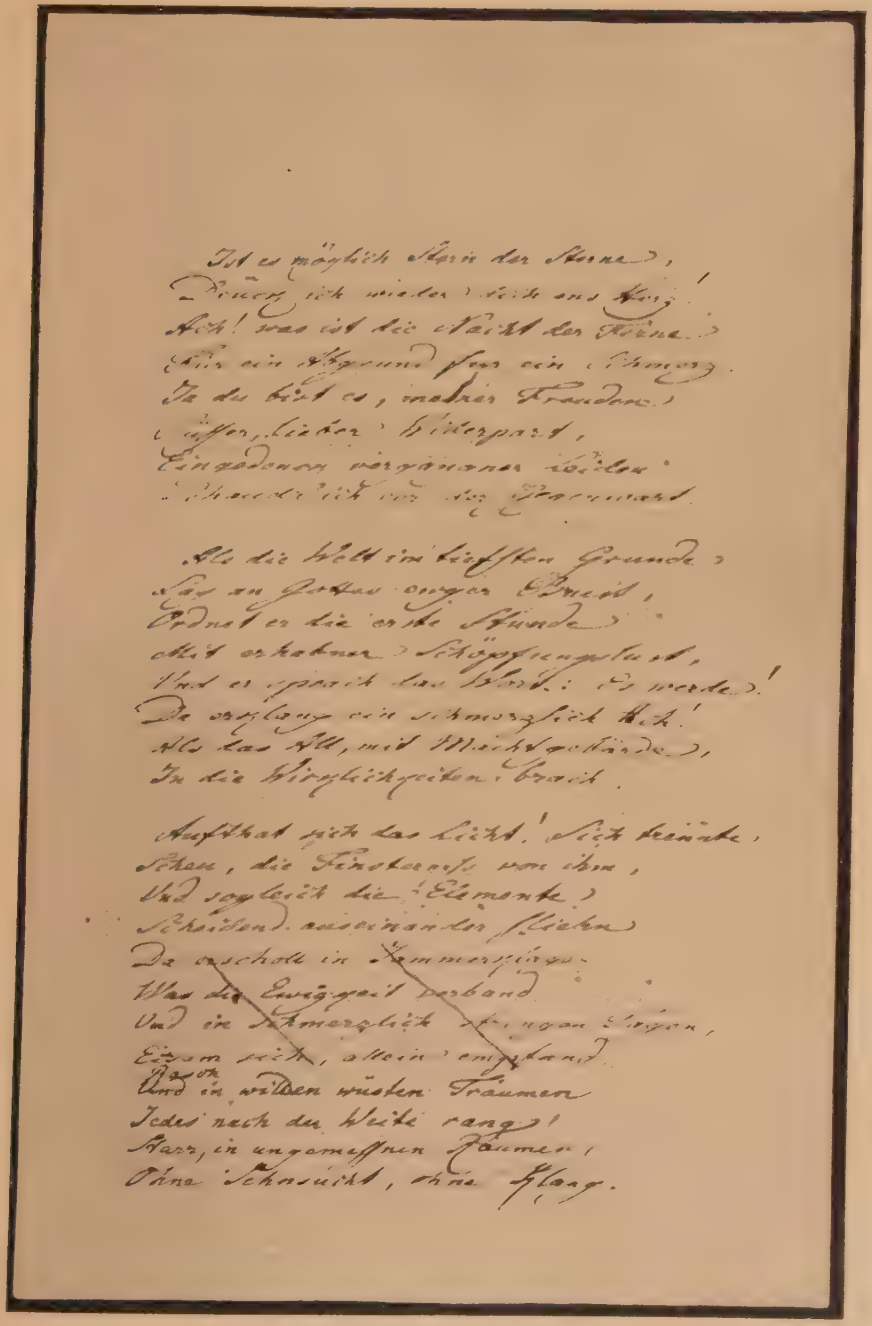
man bisher noch nicht bemerkt zu haben scheint. Nach seinem Apparat wäre der Bestand wie folgt:

Aufthat sich das Licht! Sich trennte
Scheu die Finsternis von ihm,
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehn.
Da erscholl in Jammerklagen
Was die Ewigkeit verband
Und in schmerzlich strengen Tagen,
Einsam sich, allein empfand.
Und in wilden, wüsten Träumen
Jedes nach der Weite rang,
Starr, in ungemess'nen Räumen,
Ohne Sehnsucht, ohne Klang.
Denn das Oben und das Unten
Ward zum erstenmal geschaut
Unter freyem Himmelsrunde
Tief der Erde Schoos erbaut.
Ach da trennte sich für immer,
War doch der Befehl geschehn!
Feuerwasser in den Himmel
Wellenwasser in die Seen.

Diese Folge brächte große Schwierigkeiten: von der Trennung der Elemente ginge es zum fertigen Zustand, spränge dann aber wieder zurück in den Werdeprozeß. *Jammerklagen* stände neben *ohne Klang*. Und die Verszahl ginge nicht in die Achterstrophen auf, in die das Gedicht gegliedert ist. Wären also vier Verse eine Doppelfassung? Die Lösung bringt eine genauere Prüfung der Handschrift (siehe das beigegebene Facsimile).

Die Achterstrophen sind von vornherein abgesetzt, wie es nach der Gliederung des Ganzen zu erwarten ist, nur in der dritten Strophe stehen zwölf Verse. Ihre letzten vier Verse haben aber engeren Zeilenabstand, anderen Ductus und andere Tinte[5]. dieselbe, mit der die Streichung vorgenommen ist. Also sind diese vier Verse *Und in wilden. wüsten Träumen . . . ohne Klang* erst zugefügt, als die Strei-

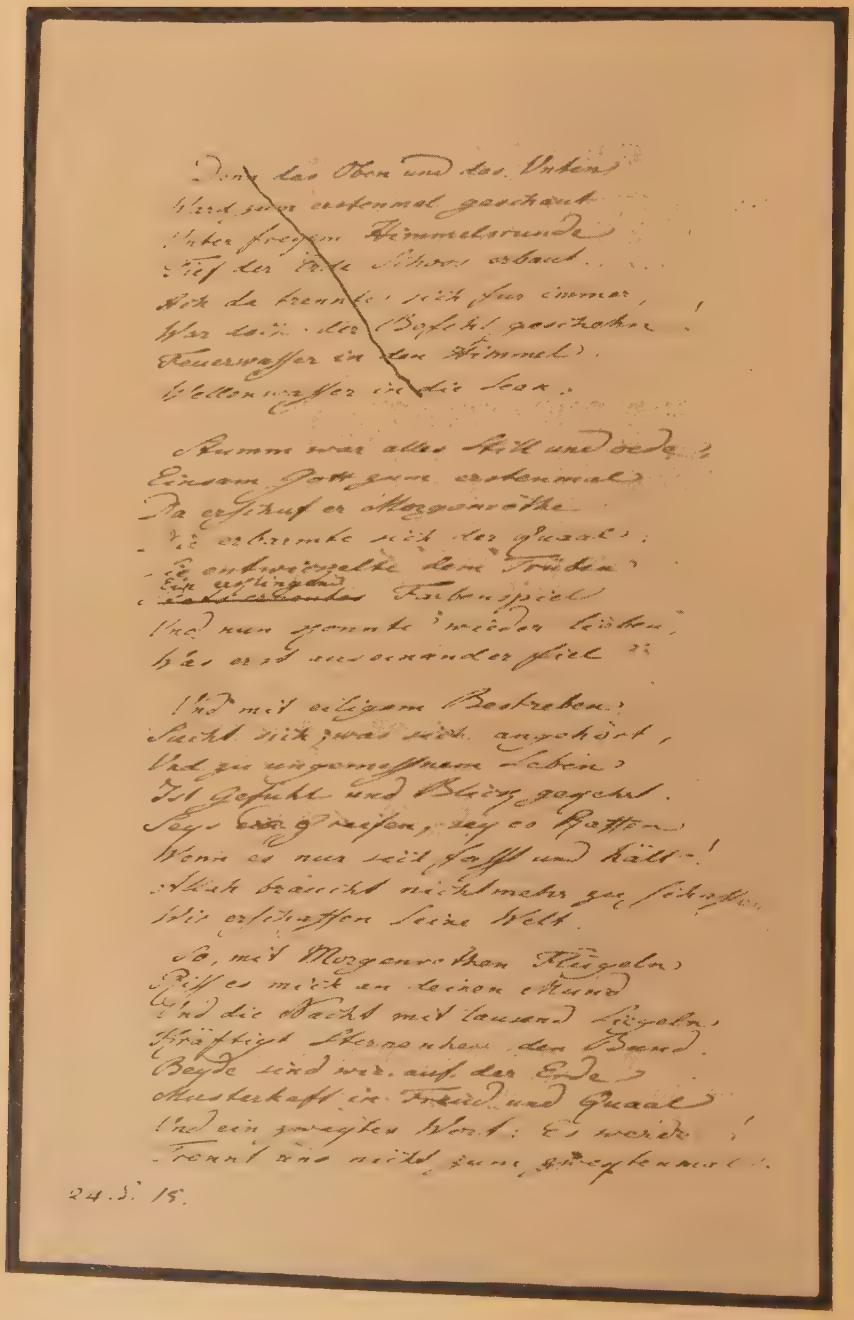
[5] Wie mir Dr. Eschenbroich vom Goethearchiv meine Vermutung bestätigt: „dunklere und dickflüssigere Tinte: mit der gleichen Tinte ist die Strophe *Denn das Oben und das Unten* durchgestrichen. während die Streichung in der dritten Strophe nach den äußeren Kennzeichen nicht mit Sicherheit als nachträglich erwiesen werden kann." Daß sie mit der andern Streichung zusammengehört, machen obige Überlegungen sicher.



Ist es möglich, Herz der Meine,
Drücken sich wieder Leib und Leib?
Ach! was ist die Macht der Feine?
Für ein Abgrund, für ein Chaos
Ist da Erd' und Himmel breit,
Lassen, Lieber, Hilfe suchen
Eingedenken vergangner Zeiten
Und verknüpfen Ost und Westen
Durch ein tausendfach Gebild.

Als die Welt im tiefsten Grunde
Gott an Gottes ewger Brust,
Ordnet' er die erste Stunde,
Allen erhabnen Schöpfungsmut,
Und er sparte das Wort: Es werde!
Da verklang ein schmerzlich Ach!
Als das All, mit Macht entstanden,
In die Wirklichkeiten trat.

Auseinander sich die Geister,
Sehen, die Sinnenwelt von ihm,
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehen
Da erscholl in Hammerschlägen
Was die Ewigkeit verband
Und in schmerzlich hohlen Tönen
Einsam sich, allein befand.
Und in wilden wüsten Träumen
Jedes nach der Weite rang!
Starr, in ungemessnen Räumen,
Ohne Sehnsucht, ohne Klang.



Denn das Oben und das Unten
Wird zum erstenmal gemischt
Unter freiem Himmelsrunde
Tief der Erde Schoos erbaut.
Nie da brannte, nie da einmal,
War da ist der Vorsatz gewesen
Feuerwasser in den Himmel,
Flutenwasser in die Luft.

Drum war alles Still und Leise
Einsam Paar zum erstenmal
Da erschrack er übergewaltig
Sie erbebte sich vor Graun;
Ein verlangend Liebesspiel
Und nun konnte weiter leiden,
Hier und nun verwundet sein.

Und mit ernstem Bestreben,
Nicht mit zwar sich angehört,
Und zu eingenommenem Leben
Ist Gefühl und Blick gekehrt.
Sehr zu preisen, sey es Hoffen,
Wenn es nur viel fasst und hält!
Auch braucht nicht mehr zu sehaffen
Wie erschaffen seine Welt.

Ja, mit Morgenrothen Flügeln
Rührt es mich an seinen Mund
Und die Nacht mit tausend Siegeln
Kräftigt Sternenhaar den Bund.
Beyde sind wie auf der Erde
Abenteuerlich in Freud und Graun
Und ein zweyter Wort: es werde!
Trennt uns nicht zum zweytenmal!

24. 3. 15.

chung erfolgt ist. sie ersetzen das Gestrichene. Es stehen nebeneinander die beiden Fassungen:

Aufthat sich das Licht! Sich trennte
Scheu die Finsternis von ihm,
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehn.
Da erscholl in Jammerklagen
Was die Ewigkeit verband
Und in schmerzlich strengen Tagen.
Einsam sich, allein empfand.

Denn das Oben und das Unten
Ward zum erstenmal geschaut
Unter freyem Himmelsrunde
Tief der Erde Schoos erbaut.
Ach da trennte sich für immer,
War doch der Befehl geschehn!
Feuerwasser in den Himmel
Wellenwasser in die Seen.

Stumm war alles, still und öde . . .

Aufthat sich das Licht! Sich trennte
Scheu die Finsternis von ihm.
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehn.
Rasch (zuerst: *Und*) *in wilden, wüsten*
Jedes nach der Weite rang. [*Träumen*
Starr, in ungemeßnen Räumen.
Ohne Sehnsucht, ohne Klang.

Stumm war alles, still und öde . . .

Wir können also Goethes Bemerkungen in jenem ersten Gespräch mit Boisserée ergänzen: der Dichter hat nachträglich nicht nur gestrichen, sondern auch eine neue Fassung dafür eingesetzt. Der Vergleich der beiden Fassungen gibt uns nun auch die Antwort, die Goethe damals im Wagen nicht mehr geben mochte. Die neue Fassung ist großartiger und sie ist stimmiger. Zwei Gedanken hat die erste Fassung mehr: in der zweiten Hälfte der dritten Strophe die klagende Empfindung der Einsamkeit bei den Wesenheiten, in der nächsten Strophe die Trennung in der Weltentstehung als Ordnung der Elemente. Beide Gedanken widerstreiten dem Zusammenhang. Daß die Trennung eine Ordnung, die Ordnung der Welt bringt, führt ab von dem zentralen Kontrast: gegenseitiges Abstoßen der Gegensätze – harmonisches Zueinanderstreben. Eine Ordnung der Welt hat etwas von Harmonie. Die Verschiedenheit der Elemente kann auch nicht rein aufgehen in Gegensätzlichkeit, obwohl sie ihr mit *oben* und *unten*, *Feuerwasser* und *Wellenwasser* eingepaßt ist. Störend für den Gesamtaufbau ist aber auch der andere Gedanke: empfinden sich die Wesenheiten als einsam, klagen sie um die verlorene Einheit, so erinnern sie sich an diese und sehnen sich nach ihr, haben also so etwas wie ein Begehren, wie Liebe. Deren Ermöglichung durch die Morgenröte ist dann nichts eigentlich Neues. Von der Klage der Wesenheiten ist zwar schon in der zweiten Strophe gesprochen, in dem: *Da erklang ein schmerzlich Ach! Als das All mit Machtgebärde In die Wirklichkeiten brach.* Doch ist es

da mehr die Klage um die Trennung von Gott, nicht voneinander, und es ist eine einmalige Klage. Beide Gedanken sind in der Neufassung eliminiert: statt der Durchordnung ist das wirre Auseinanderhasten gesetzt, in neuer Fortführung der ersten Hälfte der dritten Strophe, das Chaotische und der unendliche Raum wie auch das *ohne Klang*, welches jede Harmonie in der Trennung wegweist; und statt der *Jammerklagen* und des *sich einsam Empfindens* ist gesetzt das *starr* und *ohne Sehnsucht, ohne Klang*. Goethe hat also, wenn Boisserée richtig verstanden und berichtet hat, nur einen Teil der Störung angedeutet; wenn er dabei so sehr den Finger auf das *eine Wort* gelegt hat, so hat er wohl das *Jammerklagen* mit seinem Vorstellungsbereich im Auge gehabt. Dies stößt sich am sichtbarsten mit dem Folgenden: *Still war alles, stumm und öde . . .*

Doch müssen wir nun noch zudringlicher werden und fragen, wie es wohl kommen mag, daß sich dem Dichter unvermerkt zuerst diese dem Ganzen fremden Vorstellungen eingestellt haben, von denen es ihm dann ganz deutlich wird, daß sie nicht herpassen? Die Verse klingen auch nicht so wie die anderen, scheinen etwas von fremdem Leben an sich zu haben. Haben sie es von einer Quelle?

Die Quellenfrage dieses Gedichts, d. h. seines Schöpfungsmythos, ist verschieden beantwortet worden. Die Schöpfungsgeschichte hat hier etwa folgendes Gerüst. Ursprünglich war die Welt in ungeteilter Einheit bei Gott, im Frieden ruhend. Gott entläßt sie in der Schöpfung in die Wirklichkeit, und das bedeutet Scheidung aller Wesenheiten, Erwachen des trennenden Machtsinns, Gegensätzlichkeit und Verödung. In erweiterter Schöpfung gibt Gott nun die Möglichkeit, die Gegensätzlichkeit zu überwinden: die Morgenröte überbrückt die Kluft zwischen Licht und Finsternis, schafft die Harmonie und den farbigen Übergang, und das bedeutet die Möglichkeit zur Liebe, das Streben nach der alten Einheit. Mit der Liebe ist das Leben in die Welt gekommen, sie erhält sich selbst. Daß ein solcher Schöpfungsmythos als Ganzes Goethe aus keiner Tradition gegeben ist, ist sicher. Er gehört Goethe zu, und zwar diesem Gedicht[6]. Denn andere Konzeptionen Goethes von der Entstehung der Welt sind unterschieden von dieser. So steht es mit der, die am Schluß des 8. Buches von *Dichtung und Wahrheit* als eine Jugendkonzeption wiedergegeben wird, bei der es aber kaum möglich scheint, die Färbung durch den alten Goethe auszusondern. Hier, in der Aufnahme spätantiker, gnostischer Überlieferung handelt es sich um den Abfall der Geister, voran Lucifers, von Gott, durch Konzentrierung auf sich selbst, was ihnen die Verbindung zum göttlichen Ursprung verkümmerte. Die Elohim, welche das Licht repräsentieren, bringen dann die ausdehnende Bewegung hinein und damit erneute Verbindung zum Geist Gottes. Ähnlich ist hier der Gedanke, daß Individuation eine Abtrennung vom göttlichen Ursprung bringt. Und von dem dämonologischen Bereich her ist wohl in *Wiederfinden*, zumal der zweiten Fassung, der Selbstsinn der Wesenheiten hervorgehoben: die *Machtgebärde* des Alls, daß das Licht sich auftut, die Finsternis sich trennt, jedes in wüsten Träumen nach der Weite ringt. Aber während dort das Wirken der Geister, ihr Abfall von Gott thematisch ist, die Selbstbeschränkung Sünde und die Ausdehnung eine solche zu Gott hin ist, ist hier die Schöpfung, die wirkliche Welt gottgewollt,

[6] E. Beutler meint dagegen in seinem *Divan*kommentar, Dieterich 1943: „Ist sie (die Schöpfungsgeschichte) plotinisch-platonisch? Kommt sie von Jacob Böhme her? Nun sie ist vor allem ein goethischer Mythos" und verweist zum Beweis auf den Jugendmythos im 8. Buch von *Dichtung und Wahrheit*, wo alles Wesentliche, bis auf den einen Punkt der Farbenlehre, dasselbe sei. Auch Grete Schaeder: Gott und Welt, 1947, S. 19 faßt beides zusammen, wie Beutler m. E. zu wenig interpretierend. Von Beutlers sonstigen Bemerkungen zu diesem Gedicht muß ich in meiner Behandlung abweichen.

dem ersten Abschnitt folgt ein zweiter, welcher mit Harmonie und Liebe die geschaffene Welt an der göttlichen Einheit teilhaben läßt. So sind die einzelnen Akte ganz anders gesetzt; dort leitet die Entstehung des Lichts zu Gott zurück, hier trennt sie: Ausdehnung ist dort der zweite Akt, hier, in eins mit der Absonderung des Einzelnen, der erste; hier geht die Bewegung nicht direkt zu Gott zurück, sondern in der Welt, über den irdischen Partner. Und wiederum ist auch die Konzeption in *Weltseele* eine besondere, hat ihre eigene Einheit und eigenen Elemente.

Von den besonderen Elementen in *Wiederfinden* sind deutlich die aus der *Genesis*. Aus ihr sind genommen der Schöpfergott, der das Wort *es werde* spricht, ferner der Beginn der Zeit, die erste Stunde, und die Scheidung von Licht und Finsternis als Beginn der Schöpfung. Deutlich ist aber auch die Umprägung in den neuen Zusammenhang: es fehlt das Gegenüber von allmächtigem Gott und dem nach seinem Belieben geschaffenen Werk, es fehlt die Steigerung bis zum Menschen, der als Unterherrscher eingesetzt wird. Statt des wiederholten Befehls *es werde* steht hier der eine, womit Gott der Welt ihre Selbständigkeit gibt, sie entläßt und doch in ihr bleibt (*Einsam Gott zum erstenmal*). Die Welt ist zuerst in Gott, kein wüstes Chaos, und die zweite Schöpfung, die der Morgenröte, hat nichts Vergleichbares in der *Genesis*.

Von islamischen Formeln findet sich nur das eine *Allah* V. 39[7].

Im Zentrum dieser Weltbildung steht die Andeutung der *Farbenlehre*, die Farben als Vermittlung und als Harmonie: in der weiteren Umgebung sind Bilder und Vorstellungen dadurch gelenkt, aber kaum geprägt. In der Bewertung von Eros als der göttlichen Triebfeder in der Welt berührt sich Goethe, wie man betont hat, mit griechisch-platonischer Tradition, die auch in der persischen Mystik, mit der Goethe sich damals beschäftigt hat, weiterwirkt. Aber ein Verbindungsglied zu dieser Tradition ist nicht greifbar.

Nun weist die erste Fassung unverkennbar auf einen weiteren Quellbereich, griechische Kosmogonie. Und hier läßt sich meines Erachtens das Mittelglied fassen, und überraschend erweist es sich als wichtig für das gesamte Gedicht: es ist Ovid, eine Partie aus der *Liebeskunst*.

Im zweiten Buch der *Ars* ist Thema, wie die Liebe zwischen dem Mann und der Geliebten, einmal gewonnen, nun auch frisch und stetig gehalten wird. Da empfehle es sich manchmal auch, so heißt es im Gange des Buches 435ff., die abstumpfende Gewohnheit zu unterbrechen und das Feuer neu zu entfachen. Man gebe dem Mädchen Anlaß zum Eifersuchtstoben, doch nicht zu lange, damit sich der Zorn nicht einfrißt. Weint sie im zornigen Schmerz, dann umarme sie, küsse sie, reiche der Weinenden die Freuden der Venus, und es wird wieder

[7] Burdach sagt in seinem grundlegenden Kommentar S. 397, Eros im Zentrum entspräche griechischer wie östlicher Mystik. „Aber das Gedicht ist . . . doch aufgebaut auf den Formeln einer theistischen Kosmogonie. Die Grundlage gibt der althebräische Schöpfungsbericht, die Einkleidung ist dann islamisch (. . .), die innere Einheit jedoch und die Idee des Ganzen erschließt sich nur aus Goethes allereigenster poetischer Naturphilosophie, aus dem Kern seiner Optik.“ B. denkt bei der islamischen Einkleidung wohl auch an seine Deutung der letzten beiden Verse: darüber Anm. 32, wie über den Mustergedanken der letzten Strophe.

Vor allem meint B., daß die Erschaffung der Morgenröte vom *Koran* übernommen sei (s. die Stellen, die er 397 anführt); doch spricht die Vorstellung des *Korans*, nach der Allah die Morgenröte von der Finsternis geschieden hat (Sure 6, 97; in Abwandlung der *Genesis*, wo das Licht von der Finsternis geschieden wird), nicht dafür, daß Goethe von hier aus die Erschaffung der Morgenröte als das neue Stadium der Schöpfung eingesetzt hat. Ihre Funktion ist bei Goethe völlig anders, sie ist getrennt von Licht wie Finsternis. Das führt auf den mythischen Bereich (s.u.). Daß Gott die Morgenröte erschafft, ergibt sich in diesem Gedicht aus dem Zusammenhang. Dies auch gegen Beutlers geistesgeschichtliche Perspektiven, mit denen er Goethe in mystisch-romantische Zusammenhänge einordnen will und die vom Text abführen.

Friede sein. Toben und Feindschaft beschwichtigt der Bund des Lagers. Dort wohnt Eintracht, von dort stammt Gefälligkeit. So schnäbeln sich auch die Tauben wieder, zärtlich gurrend. Und nun hebt ein langer Vergleich an, eine Beschreibung der Weltentstehung 467 ff.: *Anfangs war wirr, ohne Ordnung die stoffliche Masse. Gleich sahen aus Gestirne, Erde, Meer. Dann wurde der Himmel auf die Erde gesetzt, der Boden durch Flut umgürtet, und das leere Chaos schied sich in seine Teile. Der Wald bekam das Wild, die Luft die Gefiederten zu Bewohnern, ihr Fische verbargt euch im durchsichtigen Wasser. Da irrte das Menschengeschlecht auf einsamem Lande umher, und es war nichts als bloße Kraft und roher Körper. Der Wald war ihr Haus, das Kraut ihre Speise, Laub ihr Lager, und lange kannte keiner den andern. Da soll die schmeichelnde Lust zuerst ihren harten Sinn schmiegsam gemacht haben. An einem Platz ließen sich Frau und Mann nieder. Was sie tun sollten, lernten sie ohne Lehre von selbst. Ohne Kunst vollbrachte die Liebe ihr süßes Werk. Flügel hat, was lieben will. Mit wem es seine Freuden vereint, den findet das Fischweibchen mitten im Wasser. Die Hirschkuh folgt ihrem Partner. Schlange wird von Schlange gehalten. Buhlend hängt zusammen mit dem Hunde die Hündin. Froh läßt sich das Schaf bespringen. Am Stier erfreut sich die Kuh. Die krummnasige Ziege hält still unter dem unsauberen Gatten. Bis zum Rasen werden die Stuten erregt und über weite Strecken suchen sie die Hengste, auch über den Fluß. Also auf* – so leitet es nun 489 zum Ausgang zurück – *und reiche der Erzürnten solch starke Mittel. Sie allein bringen Ruhe vom wilden Schmerz. Jene Medizin übertrifft die Säfte Machaons. Sie werden dich wieder herstellen, wenn du gefehlt hast.*

Das ist nun freilich sehr verschieden von Goethes *Divan*gedicht, und doch, eine Reihe von Übereinstimmungen fällt sogleich auf, und bei näherem Zusehen erweist es sich, daß Goethe es ‚benutzt' hat.

Hier haben wir die Lehre von der Weltentstehung durch die Ausgliederung der Teile nach den Elementen. *Unter freiem Himmelsrunde Tief der Erde Schoß erbaut*, das ist: *mox caelum impositum terris*. Daß das leichte Feuer in die himmlische Feuerzone steigt, das schwere Wasser sich in Meeren sammelt, hat Goethe nicht aus dieser Ovidstelle genommen, aber doch auch wohl aus Ovid, aus der ausführlicheren Darstellung der Kosmogonie am Beginn der *Metamorphosen*, wo die Scheidung der Elemente genauer bestimmt ist und die Vorstellung der Ordnung da ist, die Goethe dann eliminiert hat[8].

[8] 22f. *Nam caelo terras et terris abscidit undas Et liquidum spisso secrevit ab aere caelum.* 25ff. *Dissociata locis concordi pace ligavit. Ignea convexi vis et sine pondere caeli Emicuit summaque locum sibi fecit in arce.* Den *Metamorphosen*-Anfang hatte Goethe von Jugend an gegenwärtig, nach dem Brauch, die Anfänge von größeren Dichtungen auswendig zu lernen (wie bei *Metamorphosen* auch bei *Aeneis* und *Bibel: Dichtung und Wahrheit*, Cottasche Jub.-Ausg. 22. 185). — Das *Feuerwasser* wird durch Vergil *Buc.* 6. 33 angeregt sein: *Namque canebat uti magnum per inane coactum Semina terrarumque animaeque marisque fuissent Et liquidi simul ignis.* Oder aus Lukrez 6, 205: *liquidi color aureus ignis;* wobei *liquidi* als ‚flüssig' statt ‚klar' verstanden ist. Ein dem *Wellenwasser — Feuerwasser* ähnlicher Kontrast steht in dem Gedicht aus dem Nachlaß *Hafis, dir sich gleich zu stellen* . . . vom Dez. 1815: *Rauscht doch wohl auf Meeres Wellen Rasch ein Schiff hinan . . . Dir in Liedern, leichten, schnellen, Wallet kühle Flut, Siedet auf zu Feuerwellen; Mich verschlingt die Glut.*

Auch der andere Gedanke der ersten Fassung, das sich einsam Empfinden der Wesenheiten, hat seine Entsprechung in der *Ars:* dort sind es nur die Menschen, die ungesellig und roh draußen umherirren, einsam und ohne den andern zu kennen; Goethe faßt es unbestimmter und allgemeiner, auf alle Wesenheiten bezogen, und bringt anderseits die Empfindung herein.

Auf Ovid weist auch die 5. Strophe: *Und mit eiligem Bestreben Sucht sich, was sich angehört,* das *Ergreifen* und *Raffen*, Fassen und Halten. Nach der Erhabenheit des Vorigen wird hier im Ton etwas tiefer gegriffen, die Erde mit ihrem Liebestrieb ist da. Da wirkt wohl Ovid 481 ff. nach, wo das Zueinanderhasten der Tiere in vielen Beispielen so unverblümt vorgeführt wird. *Ales habet quod amat: eiliges Bestreben;* und davon wird, neben den *Flügeln der Morgenröte* des Psalms[9], auch das Bild im Eingang der letzten Strophe angeregt sein: *So mit morgenroten Flügeln Riß es mich an deinen Mund.*

Ähnlich ist weiter die Dreiteilung der Weltentstehung: ursprüngliches ungeschiedenes Zusammensein, Trennung bei der Entstehung der Welt, Wiedervereinigung durch die Liebe. Freilich ist die Dreiteilung bei Goethe ganz anders durchgeführt, entsprechend seinem andern Leitgedanken, bei Ovid ist sie auch nicht so explizit, aber doch da. Das Verhältnis ist gleich noch näher zu betrachten.

Der Aspekt der Abfolge in der ersten Fassung: Entstehung der Welt ist eine ordnende Trennung, ist, wie wir sahen, wohl durch die *Metamorphosen*stelle mit bedingt, wo anders als in der *Ars* die Abfolge: wirres streitendes Beieinander – Scheidung in befriedende Ordnung maßgebend ist.

Und ähnlich ist schließlich die Grundkonzeption des Ganzen, der Vergleich: von einem Einzelfall ausgehend, einer Liebessituation, wird die Weltentstehung aufgerollt. Sie gipfelt in beiden Fällen in der Entstehung der Liebe; und nach der Entstehung der Welt wird der Zustand des Liebestreibens in der Welt dargestellt. Mit einem ‚so‘ geht es zu dem einzelnen Fall zurück, der nun einen weiten Hintergrund bekommen hat. Die Liebessituationen sind verschieden, hier lustvolle Versöhnung nach Entzweiung, dort endgültiges Wiederfinden nach Trennung, aber doch verwandt.

Obwohl man sich sträubt, es anzuerkennen, ist nach allem diesem unabweisbar, daß nicht nur einzelne Motive aus der Ovidstelle genommen sind, sondern daß *Wiederfinden* als Ganzes, in seiner Verbindung von Liebessituation und Weltentstehung, von einem literarischen Vorbild bestimmt ist. Die Benutzung ist sehr frei und die Elemente sind umgeprägt für den neuen Goetheschen Zusammenhang, jedoch mehr als bloßer Stoff gewesen. Mit dieser Umprägung müssen wir uns noch näher befassen.

In der *Ars* sind die Stufen der Weltentstehung: erstes ungesondertes und wirres Chaos, Durchgliederung der Welt und Entstehung der Lebewesen, Milderung der ersten Roheit und Aufhebung

[9] Vgl. Riemer 30. Juni 1806: Als sie unterwegs der Aufführung eines Kotzebueschen Stückes begegnen, *sagte Goethe: er könnte mit Recht hier anwenden: Und hätte ich Flügel der Morgenröthe und flög an die äußersten Enden der Erde, würde seine Hand mich doch treffen usw.*

der Einsamkeit durch die Liebe. Hier nimmt Ovid epikureische Kosmogonie und Kulturentstehungslehre auf – darauf, daß hier eine Lehre referiert wird, weist das *dicitur* 477 hin – wohl aus Lukrez[10]. Dort ist die Abfolge aber anders: zuerst ist der chaotische widerstreitende Wirbel der Atome, es folgt ihr Auseinanderstreben in die Weltteile und die Entstehung der Lebewesen und des Menschen. Diese sind zuerst roh und ungesellig, aber Gebrauch des Feuers und Gründung der Familie bringen Milderung, den Ursprung der Kultur und Gemeinschaft. Die Familie also mit ihrer beständigen Liebesbindung, der Begründung des Hauses und der Nachkommenschaft bringt das Neue, die Kulturentstehung, und zwar die Familie zusammen mit der Bändigung des Feuers. Der Liebestrieb ist auch vorher da, in der Wildnis, nur roh und ungebärdig. Hier ist gedanklich größere Folgerichtigkeit als bei Ovid, bei dem das Liebesbegehren überhaupt als neues Stadium, das die Weltentstehung krönt, gesetzt ist. Diese Akzentsetzung scheint nicht nur gegenüber Lukrez neu, sondern auch sonst in der epikureischen Tradition nicht vorzuliegen und Ovid zuzugehören. Er baut die in der epikureischen Tradition sonst selbständige Darstellung der Liebesmacht an dieser Stelle ein, auch hier wohl aus Lukrez nehmend[11]. Damit entsteht eine gedankliche Unklarheit über den Prozeß der Weltentstehung: warum ist die Liebe und Zeugung nicht mit dem Akt der Durchgliederung gesetzt, wie sie es in der epikureischen Lehre ist? In seinem Zusammenhang kann er den Gedanken von der Kulturentwicklung nicht brauchen, auch die eheliche Liebe, die Begründung des Hauses, nicht. Bei ihm geht es um das Verhältnis zur Hetäre, und um den Kontrast: sondernder Zwist und Versöhnung durch die Liebeslust. So ist die Liebeslust anstelle der Familiengründung gesetzt und damit die Abfolge: widerstreitendes Chaos – Durchgliederung der Welt zurückgedrängt gegenüber dem Kontrast: harte Ungeselligkeit der Wesen nach der Teilung der Welt – Versöhnung in der Lust. Die Verse auf die Macht der Liebeslust gehen aber auch über den Rahmen des vergleichenden Belegs hinaus und weisen auf das Ganze des Werks. Sie sind ein Höhepunkt der *Ars*, als solcher durch ihre Einfügung in den großen kosmologischen Rahmen und den Abbruch danach – es folgt die komische Erscheinung Apolls – bezeichnet. Sie steigern das Spiel mit dem Begriff der Liebeskunst, das immer in der Schwebe gehalten wird, am entschiedensten, indem sie feststellen, daß zur Liebeslust keinerlei Lehre und Kunst nötig sei, daß hier eine Naturkraft waltet.

Es ist also wohl Ovid der Erotiker, welcher hier Weltentstehung und Liebe in dieser Weise verbunden hat. Diese Verbindung hat Goethe als den Erotiker, der auch er und zumal im *Divan* ist, angesprochen und zu seiner Konzeption angeregt, die nun freilich etwas sehr anderes geworden ist.

In der ersten Fassung haben Gedanken der Vorlage, oder der Vorlagen, nämlich auch der *Metamorphosen*stelle (in der Vorstellung von der Durchordnung der Welt), noch etwas vom Eigenleben bewahrt, und das ist der Grund, warum die gestrichenen Verse sowohl den übrigen im Rang nicht recht adäquat sind wie dem eigentlichen Zusammenhang widerstreiten. Erst nachträglich hat Goethe das bemerkt und sie gestrichen und ersetzt. In dem ersten Gespräch mit Boisserée aber hat er diesen Tatbestand der Abhängigkeit nicht erwähnt. Ist es ihm gar nicht bewußt gewesen, daß Ovid beim ganzen Gedicht und zumal diesen Versen eingewirkt hat? Es ist nicht unmöglich, wahrscheinlicher aber ist, daß der Dichter

[10] Dafür spricht die enge Verwandtschaft der Vorstellungen von der ursprünglichen Roheit der Menschen (Ovid *ars* II 475 ~ Lukrez V 955f.), ihrer ersten Ungeselligkeit (Ovid 473 ~ Lukrez 958), der Anklang von Ovid 478 *constiterant uno femina virque loco* an Lukrez V 1011 *et mulier coniuncta viro concessit in unum* (auf diesen Anklang wie einen weiteren verweist auch H. Fränkel: Ovid, S. 203 A. 30).

[11] Lukrez 4, 1192ff. Dort auch die Brunst der Tiere, das Zusammenhaften der Hunde.

das Verhältnis mit Absicht beschwiegen hat. Und es mag sein, daß er dann auch deshalb der Nachfrage Boisserées ausgewichen ist, nicht nur aus seiner allgemeinen Scheu, seine Dichtungen zu erläutern, zumal auf Befragen anderer[12]. Dies Gedicht mag ihm zu sehr seiner persönlichen Lage und dem Kern seiner eigenen Anschauungen zugehören, als daß er hier literarische Anregung hineinziehen wollte.

Wie sollen wir uns den Vorgang der Anregung vorstellen? Hat Goethe die Ovidpartie vorher gelesen, war sie ihm von früher gegenwärtig? Seit 1781 plante er einen Roman über das Weltall, später 1789/99 ein großes kosmogonisches Gedicht[13]. In Notizen aus diesem Bereich vom Jahre 1806 steht: *Frühere Vorstellung eines chaotischen Zustandes, der aus streitenden Elementen zur Ruhe übergeht. Darstellung des Ovid*[14]. Da ist die Kosmogonie aus dem Anfang der *Metamorphosen* gemeint (besonders 19f. und 25 *dissociata locis concordi pace ligavit*), von der er sich auch in *Wiederfinden* zuerst noch mitbestimmen ließ. Ovid in diesem Zusammenhang war ihm also vertraut. Und überhaupt gehörte dieser Dichter zu seinem festen Vorrat, er hat ihn sein Leben lang begleitet. Als Kind las er eifrig die *Metamorphosen*, und eine Masse von Bildern und mythologischen Begebenheiten summten in seinem Kopf herum[15]. Die Mahnung Heynes, der Dichter solle die Leidenschaften des menschlichen Herzens verfolgen, worin Ovid ein Meister sei, hat er sich gern zu eigen gemacht[16]. Herder glückte es in Straßburg nicht, ihm seinen Lieblingsdichter als manierierten Nachahmer zu verleiden[17]. Beim Abschied von Rom stieg ihm Ovids Abschiedselegie, zum großen Teil Wort für Wort, im Gedächtnis auf und begleitete ihn dann weiter, und indem er sich dessen Leiden ganz vergegenwärtigte und den seinen ‘anbildete’, kam ihm die Verfassung, aus der er *Tasso* dichtete[18]. In den *Römischen Elegien* ist vor den andern römischen Elegikern Ovid gegenwärtig, hier auch in der Form. Für sein *Tagebuch* hat sich als eine, sehr frei behandelte, Grundlage Ovid *Amores* 3,7

[12] Vgl. z. B. den Bericht von K. A. Böttiger vom 23. Jan. 1804 (Goethes Gespräche, Artemisausg. 22, 325): *Übrigens bemerkten beide* (Frau von Staël und Constant) *in dieser Unterredung, daß er sich sehr ungern etwas abfragen oder auf sich eindringen lasse, daß dann gleichsam seine Natur reguliere und sich in sich zusammenziehe.* Und den Bericht von H. Luden vom 19. August 1806 (Artemisausg. 22, 400): Goethe: *Der Dichter soll doch nicht sein eigener Erklärer sein und seine Dichtung in alltägliche Prosa fein zerlegen; damit würde er aufhören Dichter zu sein. Der Dichter stellt seine Schöpfung in die Welt hinaus; es ist Sache des Lesers, des Ästhetikers, des Kritikers, zu untersuchen, was er mit seiner Schöpfung gewollt hat.*

[13] Später ist er von dem Plan eines großen Naturgedichts abgegangen und hat stattdessen 1821 den Zyklus *Gott und Welt* zusammengestellt, in dem auch *Wiederfinden* eingereiht ist. *Annalen*, Cottasche Jub.-Ausg. 30, 354f. Vgl. auch das Gespräch mit Boisserée vom 3. Oktober 1815: *Dies* (das Gespräch über *Wiederfinden*) *gibt mir dann Anlaß, von seinen Naturansichten zu reden und von seinem Vorhaben, ein Naturgedicht zu schreiben. Er verwirft es jetzt. Man ist zu sehr gebunden. Besser einzelne Gedanken, wie die Gedichte des Divan, die man nachher in ein Ganzes ordnet.*

[14] Cott. Jub.-Ausg. 40, 36f.

[15] *Dichtung und Wahrheit.* Cott. Jub.-Ausg. 22, 37.

[16] *Dichtung und Wahrheit.* Cott. Jub.-Ausg. 23, 167.

[17] *Dichtung und Wahrheit.* Cott. Jub.-Ausg. 23, 238f.

[18] Schluß der *Italienischen Reise* in der Quartausg. von 1837. Vgl. auch am Schluß der gewöhnlichen Ausgabe das huldigende Zitat des Ovidgedichts, *das mir teilweise genau im Gedächtnis hervorstieg, aber mich wirklich an eigener Produktion irre werden ließ und hinderte.*

herausgestellt[19]. Kurz vor seiner Abreise von Weimar hat er in Ovids erotischen Gedichten gelesen, in der Übersetzung von Gerning, wie sein Dankbrief an diesen bezeugt. Von da wird ihm die Ovidstelle gegenwärtig gewesen sein[20].

Die Beurteilung der neuen Quellenlage hat uns wiederholt an den Zusammenhang des Goetheschen Gedichts geführt. Ihn als Ganzes wollen wir nun, auf diesem Hintergrund, aus der Interpretation des Wortlauts selbst erneut zu gewinnen suchen; wobei das gedrängt Andeutende und Kühne von Sprache und Gedanke sich nicht leicht einer prosaischen Festlegung stellt.

Die erste Strophe führt unmittelbar in eine gegenwärtige Situation, das Wiedersehen mit der Geliebten nach einer Trennung, mit Suleika, wie es die Stellung des Gedichts im Zusammenhang des Buches, auch das *Allah* in Vers 39 andeuten, ohne daß der Name fällt. Es spricht der Liebende[21]. Gleich die ersten stoßweisen Ausrufe geben eine Erregung, die einzigartig ist im gelasseneren Ton des *Divans*, auch des *Buches Suleika*. *Ist es möglich*, ruft erstaunt und überwältigt der Liebende aus. In einem festlichen Superlativ, der Verlangen und Seligkeit innig zusammendrängt, steigert *Stern der Sterne* die Erregung. Nicht ist damit die Geliebte allem Irdischen enthoben, der Himmel als Schauplatz gewonnen, wie Beutler meint; es ist leidenschaftliche Gegenwart, ganz auf der Erde. Doch schaffen Höhe des Tones und Bildes eine Lage, die spätere Erfüllung vorbereitet. Über das Leidenschaftliche hinaus wird damit gleich am Anfang angezeigt, daß Suleika-Marianne ihm etwas Einzigartiges bedeutet. Wenn er Frau von Stein einem Circumpolarstern verglichen hatte, der ihm nie untergehe, ihm durch Wolken und Nordlicht treu leuchte[22], so zeigt die Ähnlichkeit die Besonderheit dieser Fassung hier: sie, die eigentlich Geliebte, ist sein hellster Stern und gehört ihm nun wieder ganz nah. Dem ersten Verspaar antwortet ein zweites: *Ach, was ist die Nacht der Ferne Für ein Abgrund, für ein Schmerz*, getragener, rhythmisch absteigend in den beiden Stufen des vierten Verses, im Ton gefärbt auf das dunkle a. Dem gegenwärtigen Glück stellt sich das vergangene Leid entgegen, das ihm jetzt erst, im Kontrast, eigentlich voll bewußt wird. *Nacht der Ferne* antwortet, gleich in Rhythmus und Reim, ergänzend im Bild, auf *Stern der Sterne. Ja, du bist es, meiner Freuden Süßer, lieber Widerpart* kehrt zur freudigen Gegenwart zurück, gibt auf den erstaunten Beginn die Gewißheit der Nähe. Die Mittelzäsur des ersten Verses ist aufgenommen, der Rhythmus steigt wieder, die liebkosende Benennung, voller und sinnlicher, auch in der Häufung des i, nimmt die erste auf. Nach diesem erreg-

[19] Weitere Belege für Ovid bei Goethe, auch für die Schätzung der *Ars*, Ernst Maass: Goethe und die Antike, 553ff. und E. Grumach: Goethe und die Antike. 1950. I 377ff.

[20] Weim. Ausg. IV 25, 317 (bei Grumach I 382) Brief an Gerning vom 8. 5. 1815: *Zum Schlusse . . . muß ich noch für die schöne Übersetzung* (Erotische Gedichte des Ovid: Metrisch übersetzt. Frankfurt 1815) *danken. Sie liest sich gar angenehm und in so wilden, kriegerischen Zeiten ist die Heiterkeit des glücklichen Römers höchst willkommen. Knebel wird selbst vermelden, wie sehr ihn diese Arbeit gefreut hat. Sie kam zu den gegenwärtigen schönen Frühlingstagen recht gelegen . . .*

[21] Hatem zu Suleika, darin Goethe zu Marianne. Das gilt natürlich auch noch in der letzten Strophe. Burdach: Goethe und sein Zeitalter, S. 313: „Die Flügel der Morgenröte rissen auch Suleika an Hatems Mund" ist wohl Druckversehen.

[22] Das führt Burdach: Goethe und sein Zeitalter, S. 312f. an.

ten Schwanken zwischen den Gegensätzen in den ersten drei Verspaaren stellt der Abschluß der Strophe in ebenem Rhythmus Vers gegen Vers und zieht Schmerz und Freude steigernd zu einer Einheit zusammen: *Eingedenk vergangner Leiden Schaudr' ich vor der Gegenwart.* Das Schaudern steht am Schluß: es kommt aus diesem Widerstreit der Gefühle, dem Ineinander von Schmerz und Freude, die sich gegenseitig steigern. So darf man *schaudr' ich vor der Gegenwart* nicht einfach und auch nicht vorwiegend verstehen als Furcht vor der Zukunft, vor erneuter Trennung und erneutem Schmerz, wie man es oft tut[23], sondern es ist mehr, ein echtes Goethesches Schaudern, eine Erschütterung, die Höchstes empfinden und sehen läßt. Der Gefühlsstreit des Wiedersehens führt über sich hinaus. Die folgende Schau der Weltschöpfung kommt aus ihm[24].

Mit dem geschlossenen Kreis dieser ersten Strophe ist gegeben der Sprechende, die Situation, aus der gesprochen wird, das Wiedersehen der Geliebten nach der Trennung, aber auch eine Entwicklung in dieser Situation vom Gegeneinander der Gefühle zum Ineinander und damit zu einer Ergriffenheit, welcher sich ein Tiefblick eröffnet.

Der Schöpfungsbericht zieht ruhig, in langen Sätzen dahin. Die drei Stufen sind Einheit in Gott, Trennung in der Verwirklichung und *wieder lieben*, Erstreben der alten Einheit im Eros. In der ersten Stufe lag die Welt an Gottes Brust, sie war da, aber noch nicht wirklich, war ewig, aber noch nicht in der Zeit, wie sie noch nicht im Raume war. Der Glaube Goethes, daß im tiefsten Grund die Einheit Gottes alle Dinge trägt und verbindet, hat hier in dem Schöpfungsmythos diese erste Stufe gesetzt, die uranfängliche Einheit. Der Dichter hat damit das Chaos der epikureischen Lehre bei Ovid wie das Tohuwabohu der *Genesis* umgedeutet, indem er nur das Beisammen in die erste Stufe nimmt, das Chaotische aber für die zweite läßt. Dieses erste Stadium der Unmittelbarkeit in Gott kann die irdische Liebe, welche die Trennung voraussetzt, noch nicht kennen, aber Goethe spricht nachher doch von *wieder lieben*, weil in jenem ersten Zustand die ewige, unmittelbare Liebe Gottes und in Gott waltete, ähnlich jener, die uns in den letzten Kreisen des Paradieses wieder zugänglich werden könnte: *Bis im Anschaun ewger Liebe Wir verschweben, wir verschwinden (Höheres und Höchstes).*

Gott bereitet nun die Schöpfung vor, aber als die Welt dann hervorbricht, hat sie sogleich ihren eigenen Willen, ihre *Machtgebärde*. Die Gegensätze erscheinen

[23] Burdach Kommentar 397: „Eingedenk des Leids der Trennung schaudert er in dem unfaßbaren Glück vor dem drohenden Verlust". Ähnlich biographisch H. Pyritz: Goethe und Marianne von Willemer, 1948, 44. M. Kommerell: Gedanken über Gedichte, 1943, 299: Nacht der Ferne, „die ein Abgrund ist und vor welcher der Dichter beim bloßen Erinnern zittert". Anderseits etwas blaß Beutler: ‚schaudern vor' einfach ‚ergriffen sein', ohne das Gefühl des Entsetzens. Treffend verweist E. Trunz in der Hamburger Goethe-Ausg. Bd. 2, 1949, 571 auf *Faust II* 6272: *Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil; Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure, Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.*

[24] Anders Kommerell a. O. S. 299f.: der Mythos sei ein Ausweichen, um seine Bestürzung über die bevorstehende Trennung zu verbergen. Zwischen der ersten Strophe und der den Ton so unvermittelt wechselnden zweiten läge eine Pause, in der Qual verhalten wird. Durch diese von biographischen Erwägungen geleitete Ausdeutung wird aber die Einheit des Gedichtes gesprengt.

und stoßen sich ab. Das eine *schmerzlich Ach*, das in der ersten Fassung in dem Klagen der einsamen Wesenheiten weitergeführt war, ist jetzt auf den ersten Moment beschränkt, wie bei einer Geburt, ist der Abschied von der friedvollen Einheit in Gott. In der zweiten Fassung ist, wie wir sahen, der Gedanke der Ordnung entfernt, stattdessen die scheidende Flucht steigernd fortgeführt, wie bei einer Explosion, in den *wilden, wüsten Träumen* des Selbstsinns; sie geht dann in den starren Endzustand über, dem Sehnsucht wie Harmonie fehlt. Damit ist hier konsequenter der zweiten Schöpfungsphase das Ungeordnete und Unharmonische zugesprochen, das Chaotisch-Friedlose in sie hineingenommen, als scheue Flucht vor der Mitte und einander. So ist nun die dritte Stufe folgerichtig vorbereitet und der Anschluß an den Beginn der vierten Strophe, das Stumme und Öde, nahtlos erreicht. Gott selber ist einsam, heißt es überraschend für den, der hier weiter den Schöpfer der *Genesis* erwartet. Es beleuchtet rückwärts die erste Einheit und vorwärts die kommende des Lebendigen, in der Gott an der Welt und die Welt an Gott wieder teilhat, hält aber auch eine ähnliche Vorstellung wie im *Prooemion (Gott und Welt)* fest: *Im Namen dessen, der sich selbst erschuf, von Ewigkeit in schaffendem Beruf.*

Die dritte Phase ist ein Erbarmen und eine Neuschöpfung, die die Schöpfung erst vollendet. Die Morgenröte ist als ihr Repräsentant gewählt, wie Licht und Finsternis vorher die Repräsentanten der Gegensätze waren. Doch das *Erklingen* beim Farbenspiel läßt alle anderen Bereiche auftauchen, gibt den Gegensatz zu dem *ohne Sehnsucht, ohne Klang* der zweiten Stufe. Morgenröte ist Goethe gegeben von seiner Farbenlehre wie von der Göttin des griechischen Mythos. Es ist die ewig liebende Eos, die er in *Pandora* zwischen Göttern und Menschen mitteln läßt, die Aurora, die in *Sommernacht* in Hesperos entbrannt ist. Nach Goethes Farbenlehre sind die Farben nicht eine Zerlegung des Lichts, wie Newton es will, sondern ein Neues, ein Entgegenkommen von Licht und Finsternis im Trüben: so in der Trübe der Atmosphäre als das Farbenspiel der Morgenröte. Hier, in der Verschmelzung mit der göttlichen Gestalt der Eos, entwickelt die Morgenröte ihrerseits dem Trüben die Farben und ermöglicht so die Liebe; sie selbst aber, als Übergang schlechthin, ist ein Geschenk Gottes an die Welt. Im erklingenden Farbenspiel kündigt sich die Schönheit an[25]; ohne daß Goethe sie hier ins Zentrum rückt, denn hier kommt es ihm auf die Vermittlung der Gegensätze, die Ermöglichung der Liebe an. Die Ermöglichung der Liebe und sie selbst spielen hier ineinander. Die Morgenröte erbarmt sich liebend des Getrennten in ihrem farbigen Übergang und macht so Liebe wieder möglich. Diese neue Liebe ist die irdische, sie hat die Trennung hinter sich und in sich. Nicht ganz hinter sich, weil die Trennung bleibt, die Individuation nicht rückgängig gemacht wird, sondern die Liebe sie nur zu überbrücken sucht. Dem Nachdenkenden könnte sich hier die

[25] In der späteren Fassung *ein erklingend Farbenspiel*, die an das *stumm war alles, still und öde* und das *ohne Klang* von vorher anknüpft, mehr als in der ersten *stets erneutes Farbenspiel*, wo realer die Wiederholung der Erscheinung gegeben wird.

Frage erheben, welche Art der Liebe die höhere ist, aber Goethe stellt sie nicht, weil es ihm hier im Ganzen dieses Gedichts auf die Deutung der irdischen Liebe ankommt. Sie ist das in dieser Welt der Gegensätze Gegebene. Höher könnte man sie nennen, weil sie die Trennung in sich aufnimmt, nicht so hoch, weil sie über die Trennung nicht hinwegkommt. *Höheres und Höchstes* lehrt, daß es für Goethe einen Aspekt gibt, der das *Verschweben und Verschwinden*, das Aufgeben der Individuation in letzter Liebe als das Höchste sehen läßt. Aber es ist kein irdischer Aspekt, gehört dem Jenseitigen zu. Hier zeigt die nächste Strophe, daß es dem Dichter auf den irdischen Aspekt ankommt, darauf, daß diese Liebe für diese Welt das Höchste ist, ihr das Leben gibt, sie sich selbst erhalten läßt.

Das Wirken der Liebe ist hier Wirken des Eros, bis ins Elementare; der Dichter nähert sich wieder, wie wir sahen, ovidischem Bereich. Führt der antike Dichter die Lust und Macht des Liebestriebes unverhüllt in einer Reihe von Bildern vor, so hält sich der moderne zurück; und das ist auch durch die andere Höhenlage und den Zusammenhang hier gegeben. Dafür gibt er Abstufungen, vom Liebesblick bis zur Vereinigung, und Ausdeutung: die Liebe bringt das Leben. Aber doch ist Eros ganz kräftig geschen, wir sind am Schluß der Schöpfung bei der Erde und ihren Bewohnern, wo der Mensch eingereiht ist in den natürlichen Kreis, wie bei Ovid und den Griechen. Von den drei Phasen, in denen das Liebestreiben entwickelt wird: Suchen, werbende Wechselwirkung, Vereinigung, gehört die zweite *Und zu ungemeßnem Leben Ist Gefühl und Blick gekehrt* mehr dem Menschen zu, die andern beiden, zumal die letzte *Sei's Ergreifen, sei es Raffen, Wenn es nur sich faßt und hält*, mehr dem Animalischen. Auch das *wir* von *wir erschaffen seine Welt* umfaßt nach dem Vorangegangenen Tiere und Menschen, alles Lebendige[26]. Alles was liebt, erschafft Gottes Welt, seine Schöpfung erhält sich nun selbst durch die strebende Bewegung, sie lebt nun. Das Fortzeugen vor allem, auch das künstlerische, alles Leben ist einbegriffen. Die beiden Schlußverse der Strophe geben steigernd vollste Gewißheit und Allgemeinheit, ziehen das Facit aus dem Schöpfungsmythos. Und doch scheint ein Unterton leise mitzuklingen, in der Formung des Gedankens, daß das Verhältnis nun umgekehrt ist, wir Gottes Welt erschaffen, und in der östlichen Färbung mit *Allah*, die allein hier im Gedicht sichtbar wird und die nach dem erhabenen Ernst, in dem bisher von Gott gesprochen war, etwas leichter zu wiegen scheint. Dies Leichtere, nach *Divan*art als Beschluß, paßt besser zu dem Ergreifen, Raffen und Halten der vorigen Zeilen; ein wenig Überschwang scheint mit hörbar, wenn es auch *seine*, Allahs Welt bleibt und die Möglichkeit der Liebe von Gott gegeben ist.

Mit dieser Strophe ist das Gewicht des Schöpfungsganges auf den Endzustand gelegt. Jede Liebe, auch noch die bloß triebhafte der Tiere, ist ein Suchen und

[26] Burdach beachtet nicht recht die Breite des *wir*, wenn er (Goethe und sein Zeitalter, 1926, 313) erklärt, es bedeute das Erschaffen der Welt der poetischen Anschauung, der Phantasie, der Liebe. W. Flitner: ‚Goethe im Spätwerk‘ läßt die Verse nicht im Zusammenhang, wenn er darin (S. 320) Goethes Bekenntnis zum modernen Bildungsstreben findet, das Bild des Virtuoso der Renaissance, der sich zum Ebenbild des Schöpfers macht.

Wiederfinden der alten Einheit. Die Ausdeutung des Eros zeigt sich damit als Kern des Mythos. Wir erinnern uns, daß auch bei Ovid eine gewisse Doppelheit in der Kosmogonie war, die Entstehung der Liebe und die Liebe als Zustand (s. o. S. 68). Bei Goethe ist die Doppelheit durch die Ausdeutung unlösbarer zusammengebunden, eine Überblendung, die in noch weitere des Ganzen führt.

Der Vergleich mit der persönlichen Situation kann nun in der letzten Strophe gezogen werden. Sie hält sich andeutend allgemein und schwer zugänglich. *So, mit morgenroten Flügeln Riß es mich an deinen Mund:* gleich hier ist es schwierig. Vergleicht das sein Wiedersehen mit dem Gang der Schöpfung oder seine Liebe mit jeder Liebe? Die *morgenroten Flügel* weisen auf die Morgenröte der Schöpfung zurück, aber das gibt keine Entscheidung, da es in beiden Fällen paßt. Auch das *riß es mich an deinen Mund* will keine Eindeutigkeit hergeben: denn die Ferne, die durch die Liebesflügel überbrückt wird, kann die der Trennung in ihrer Liebeslage wie die in ihrer Individuation sein. Und die Vergangenheit des *riß* legt zwar nahe, daß es auf ihre Liebe überhaupt geht, ist aber auch für die Situation des Wiedersehens nicht unmöglich, weil sie nun, nach der Entrückung der Schau, distanziert gesehen werden kann. So wird man den Doppelsinn der Verse anerkennen, sie in erster Linie als Fortführung der vorigen Strophe verstehen, als das persönliche Beispiel für das Zueinanderstreben, das Suchen und Finden einer alten Einheit in der Liebe – und dafür spricht auch der Ovidvergleich, das *ales habet quod amat* –, daneben wird man den andern Strang fortlaufend finden, das Wiedersehen als beispielhafte Situation für alle Liebe. Die Liebe, ihre Liebe jetzt, ist das Wiederfinden einer alten Einheit, einer ewigen – und ihr Wiedersehen die Herstellung der alten Liebe auf neuer, tieferer Grundlage –: darum fahren die nächsten Zeilen fort: *Und die Nacht mit tausend Siegeln Kräftigt sternenhell den Bund.* Auf das Zueinanderdrängen folgt der Bund wie in der vorigen Strophe auf das Suchen und Ergreifen das Halten. Doch ist es hier geistiger und dauernder als Bund gesehen, gekräftigt durch die Ewigkeit der Sterne. Sie bestätigen, daß in jeder Liebesvereinigung das Ewige der ersten Stufe gegenwärtig ist, besonders aber in dieser nach der Trennung. Warum? Die Nacht selbst, so muß man wohl verstehen, sie die an die Nacht der Ferne der ersten Strophe anklingt, trennt nun nicht, sondern besiegelt durch die Sterne. Der Sprechende weiß jetzt nach dem Einblick in die Schöpfung, und sagt es der Geliebten, daß ihre Liebe ein Fall ist aus dem allgemeinen Weltgesetz. Persönlich bedeutet das schon hier ein Trösten der Geliebten: die erneute Trennung stand unmittelbar bevor, am nächsten Tag war sie erfolgt. Goethe hat sich gescheut, Marianne später wiederzusehen, das Leidenschaftliche fürchtend, wollte es aber auch nicht, des Unzerstörbaren in diesem Liebesbund gewiß[27]. Noch

[27] Später, in der Trennung, 1819, hat der Dichter Marianne an diese Verse erinnert und dem Bild einen neuen Sinn abgewonnen: *Hudhud sprach: . . . In Trennungsnächten Seht wie sichs in Sternen schreibt: Daß, gesellt zu ewgen Mächten, Glanzreich eure Liebe bleibt.* Die ewigen Mächte, zu denen ihre Liebe gesellt ist und die sie weiterglänzen lassen, sind nun nicht zum wenigsten die dauernden Gedichte.

aber ist der Ausdruck zurückhaltend: *kräftigt*, die vollere Gewißheit bringt erst der Schluß. Das nächste Verspaar zieht aufs neue den Vergleich zwischen Schöpfung und ihrer Liebe: *Beide sind wir auf der Erde Musterhaft in Freud und Qual.* Ihre Liebe ist ein Musterfall. Der Mustergedanke findet sich mehrfach im *Divan*. So werden in *Musterbilder* sechs Liebespaare aufgezählt, die jedem Liebenden Beispiele, Musterfälle von Liebeslagen sind. So wird in *Vorschmack* die Geliebte als Abgesandte des Paradieses ein Jugendmuster genannt. So haben die Hurian ihrer eigenen Schöne selbst ein ewig Muster (*Vier Frauen*, erste Fassung). Die Vorstellung, daß ein bekanntes Liebespaar beispielhaft ist, auch für die Liebe in der Welt überhaupt, ist wohl vom Islamischen aufgenommen[28]. Hier ist das gegenwärtige Liebespaar, als Paar ein neues, Muster. Der doppelte Bezug ist offenbar. Einmal sind sie in besonders deutlicher Weise füreinander bestimmt, wie es das unwiderstehliche Verlangen, von dem die Verse sprachen, und ihr Bund zeigen[29]. Dann aber ist nun deutlich auf die erste Strophe zurückgegriffen, das Wiedersehen. Ihr Wiedersehen, die Liebe nach der Trennung, ist ein Beispiel für die Liebe überhaupt: erst durch die Trennung wird sie ermöglicht, gehört mit ihr zusammen und ist um sie reicher als die erste Liebe. Der Vergleich zum Mittelteil ist voll gezogen: die erste Liebe vor der Trennung entspricht der unmittelbaren in Gott, die Nacht der Trennung der Schöpfung, die erneute Liebe im Wiedersehen der irdischen Liebe, welche aus der Trennung erfolgt und sie aufnimmt. Das Wiedersehen also hat ihre Liebe wie die Liebe überhaupt verstehen gelehrt: jede Liebe ist Freude und Qual in eins[30]. Um diese Erkenntnis aber ist ihre jetzige Liebe reicher als die erste, reicher auch als jede, die nur unbewußt die drei Stufen in sich hat. Das also zeichnet die künftige Liebe zu Suleika-Marianne aus[31]. Hat auch die Morgenröte in der Schöpfung hier eine Entsprechung? Es kann nur diese entfaltete Erkenntnis sein, die ihm in dem Schauder geschenkt ist; es ist der Mittelteil des Gedichts selbst, der den Übergang herstellt, die Gegensätze Einheit und Trennung in dieser erkennenden, und damit persönlich in gewisser Weise entsagenden Liebe vermittelt. Folgen wir dem genauen Wortlaut dieser Verse, so ist das volltönende *Qual* am Schluß nicht

[28] Darauf weist Burdach Kommentar 397 hin: „Bei Dschami (Diez, Denkw. 2, 837) wird die Liebe von Jussuph und Suleika als Abbild und Paradigma dieser die Welt durchziehenden, zusammenhaltenden und ordnenden Urliebe dargestellt; vgl. V. 45f.“

[29] So, aber einseitig, Burdachs Kommentar 399: „Musterhaft, d. h. typisch sind die Liebenden, Suleika und Hatem, weil sie in ihrer Wesensgleichheit das Paradigma, das Urphänomen darstellen der Wirkung des Eros. Ein zweites Schöpfungswort ‚Es werde!‘ kann sie nicht wieder trennen, weil hinfort, über alle Schranken, die erworbene Seelengemeinschaft sie eint und ihre Liebe durch göttliches Gesetz der Natur bedingt ist.“ War sie das vorher nicht?

[30] Daß *musterhaft* hier auch das Leid mitumschließt, scheint mir Kommerells Deutung zu überhören, wenn er das Wort verräterisch findet, verräterisch für das Ausweichen Goethes vor der realen Situation, in der ihm Vereinigung mit Marianne verwehrt ist.

[31] Ähnlich versteht wohl Pyritz a. O. S. 44: „Er hat, indem er die Idee der Musterbildlichkeit metaphysisch durchleuchtete und verklärte, den transzendenten Zug zur vollen Bedeutsamkeit entfaltet, der seine Suleika-Lyrik – und das heißt: die Altersform seiner Liebe – von Anfang an bestimmt . . .“

überhörbar; das Leid bleibt erhalten, der Dichter rückt es nicht ganz weg. Die Synthesis ist nicht in jeder Hinsicht das Höchste, anders als bei Hegel. Deswegen auch: *auf der Erde musterhaft;* so ist das Irdische beschaffen, das Leiden gehört zur Freude. Es dämpft gegenüber dem Schluß der vorigen Strophe, nimmt wieder das Schmerzvolle der ersten auf. Alles Leben besteht in dieser Polarität und ihrer Überbrückung: Ruhelosigkeit und Freude des Lebens sind zugleich darin. In der Erkenntnis aber von Gottes Willen in dieser Schöpfung und der Ergebung darin ruht die Kraft. So liegt der Ton doch auf dem Überbrückenden, das schon die ersten Zeilen der Strophe gaben, das nun mit dem *musterhaft* voll herauskommt. So kann das Gedicht hell schließen, tröstend für die Geliebte und sich: *Und ein zweites Wort: Es werde! Trennt uns nicht zum zweitenmal.* Vieldeutig, wie diese Zeilen sind, sind sie doch schlüssig aus dem vorigen Gang, auch in dem einfach fortfahrenden *und*[32]. Weil sie jetzt wissen, daß das Wiedersehen ein Beispiel für die Liebe überhaupt ist, daß alle Liebe ein ‚wieder' ist, weil sie in diese Erkenntnis den Trennungsschmerz mit aufgenommen haben, kann er sie jetzt nicht mehr treffen, können sie nicht mehr eigentlich getrennt werden. Die Einsicht hebt ihre Liebe nun über das Momentane des unmittelbar Leidenschaftlichen hinaus, das Schwanken der ersten Strophe ist sieghafter Sicherheit gewichen. Wiedersehen ist nun endgültig ein Wiederfinden. So wenig wie es in der Welt ein zweites *es werde* gibt, nachdem die Welt sich selbst trägt, so wenig gibt es hier eine Trennung.

In doppelter Weise ist also der Mittelteil auf den persönlichen bezogen: ihre Liebe ist ein Wiederfinden; ihr Wiedersehen aber ist es in besonderer Weise als Musterfall des Wesens irdischer Liebe. Diese Erkenntnis, im Mittelteil gewonnen, bindet auch die erste und letzte Strophe mit einander und der Mitte in wechselnder Transparenz.

Wenn Goethe statt der Versöhnung bei Ovid das Wiedersehen der Liebenden eingesetzt hat und vom Zwiespalt der Gefühle in solcher Lage ausgeht, so steht er damit der Tradition seiner Zeit nicht fern. Für das Gefühlvolle ist das Wiedersehen eine dankbare Situation. So gehören Wiedersehensarien zu dem Singspiel der Zeit, wovon etwa der Text zu Mozarts *Entführung aus dem Serail* von Chr. Fr. Bretzmer zwei Beispiele gibt, in der Arie Belmontes: *Ach Konstanze, Konstanze, dich wiederzusehn! O wie ängstlich, o wie feurig klopft mein liebevolles Herz!*

[32] Burdachs erste Erklärung, Kommentar 399, daß es bedeute: auch im Jenseits werden wir nicht getrennt werden, scheint von ihm selbst später (Goethe und sein Zeitalter) aufgegeben. Die Verweise auf *Koran*stellen, in denen die Auferstehung als eine zweite Schöpfung, ein zweites ‚Es werde!' geläufig sei, sind nicht schlüssig. An diesen Stellen liegt keine feste Umschreibung der Auferstehung als zweiter Schöpfung vor. Das kann Goethe nicht veranlaßt haben, *ein zweites Wort: Es werde!* als Umschreibung der Auferstehung einzusetzen, da er dann selbst für einen Kenner des Islam, jedenfalls für andere Hörer unverständlich gesprochen hätte. Man kann den Gedanken doch wohl präziser verfolgen als Kommerell, der sagt a. O. S. 299: „Der Schluß, der den Gedanken der Trennung fortweisende, ist dunkel genug. Heißt er: kein zweites ‚Es werde' wird erschallen, um uns zu trennen? Heißt er: auch wenn es erschallt, uns trennt es nicht? — Jedenfalls gibt er dieser Liebe eine kosmische Weihe, ohne daß ihr menschlicher Verlauf irgend gebahnt schiene."

Und des Wiedersehens Zähre lohnt mir allen Trennungsschmerz usw.: und in seiner andern Arie *Wenn der Freude Tränen fließen: Ach dies selge Wiederfinden läßt mich erstlich ganz empfinden Welchen Schmerz die Trennung macht.* Im Gefühlvollen ließ auch Goethe das Wiedersehen in Epimetheus' Lied in der *Pandora* (V. 761 ff.) *(Wer von der Schönen zu scheiden verdammt ist): Fasse sie wieder! Empfindet selbander Euer Besitzen und euren Verlust! Schlägt nicht ein Wetterstrahl euch auseinander, Inniger dränget sich Brust nur an Brust.* Hier diesem *Divan*gedicht aber gehört neu zu die Überschreitung des Gefühlvollen zum Schauder und zur grandiosen Ausdeutung im weiteren Lauf des Gedichts, wobei die ovidischen Elemente nur benutzt sind[33].

Es bleibt nachdenkenswert, daß Goethe trotz der Vergeistigung der Liebe in diesem Gedicht in der fünften Strophe das Wirken des Eros so weit und leiblich faßt, bis zum gewaltsamen Ergreifen in der Brunst. Daß er also hier so viel von Ovid in seinen ganz andern Bau übernehmen kann. Man hat, das Biographische überdehnend, gemeint, daß hier ein übertreibendes Gedankenspiel vorliege, daß es in Heidelberg kein Ergreifen und Raffen, sondern ein inniges Seelenversenken gewesen sei (Hecker). Es gehört zum Grundbestand von Goethes Erotik, daß er Eros auch im Natürlichen einsetzt in die Schöpfung Gottes. Auch in der von der östlichen Mystik angeregten Mystik des *Divans* und seiner Reflexion bleibt dieser Grundbestand, in dem er den Alten verwandt empfindet, bestehen. Seine Auseinandersetzung mit dem Östlichen wie der Romantik ist darin faßbar. Sucht romantische Mystik unmittelbar das Höchste, den Leib überspringend, das Aufgeben der Person und Aufgehen im All, so stellt Goethe dem im *Divan* seine Mystik entgegen, die das Leibliche als gegeben und sinnvoll mit umschließt. Das Verschweben der Person im Allgemeinsten, welches romantische Mystik schon hier ersehnt, ist bei ihm, wie es *Höheres und Höchstes* lehrt, dem Aspekt des Jenseits vorbehalten. Den griechischen Sinn für das Leibliche, die Gegenwart Gottes in ihm, auch im Leib des Wortes, sucht und findet Goethe bei Hafis. Deshalb mag er ihn nicht als die *mystische Zunge* verstehen wie andere, sondern als den, der den *Wert des Wortes* erkennt, der von der wahren, gesunden Mystik weiß. Deshalb wählt er ihn zum Leitdichter des *Divans* und bespiegelt sich in ihm. Und so konnte er vom Erotiker Ovid, in der fünften Strophe wie im Ganzen, in solcher Weise angeregt werden.

Immer aufs neue aber werden wir erstaunen über die schöpferische Kraft, mit welcher der Dichter sich die ovidischen und anderen Elemente angeeignet hat, sie im Feuer seiner Empfindung und seines Tiefsinns geschmolzen hat und ein vollendetes, in sich beziehungsreiches Kunstwerk gebildet hat aus einem Guß.

[33] Auf die Einsicht, das Ausdeuten des Wiedersehens, spielt Goethe dann im Gedicht *Lesebuch* vom Winter 1815 6, aus der dunkleren Stimmung der Trennung, an: . . . *Wenig Blätter Freuden. Ganze Hefte Leiden. Einen Abschnitt macht die Trennung. Wiedersehn! ein klein Kapitel. Fragmentarisch* . . . , doch: *Unauflösliches, wer löst es? Liebende sich wiederfindend.* Wo das Wiederfinden eingesetzt ist für ein: *Auf unauflösliche Fragen kommt nur dem Geliebten die Antwort zu* in der türkischen Quelle (Burdach Kommentar 345).

Eduard Mörike und der „Sehrmann".

Von

Gustav F. Hartlaub (Heidelberg).

I.

Am 24. November 1841 schickte der Dichter dem Freunde Wilhelm Hartlaub in Cleversulzbach eine Niederschrift seiner *Epistel an Longus. Ich wollte Dir zu dankbarer Erwiderung so vielfacher und höchst plaisierlicher Mitteilungen, besonders jenes excellenten Buckels und der Journalauszüge, die wir gestern erhielten, heute durchaus das Sehrstück fertig machen, welches soeben abgeschlossen wurde.* Erst fünf Jahre später erschien das opus gedruckt in einer Zeitschrift; in der zweiten und dritten Auflage der *Gedichte* ist dann die Bezeichnung Epistel fortgelassen worden.

Es handelt sich um einen humoristisch gemeinten Brief in Versen, Versen von bestem Mörike'schen Wuchs. Nur ist der Humor dieser Epistel – die Bezeichnung paßt gut zu dem mißbilligenden Ton des Ganzen – ziemlich gallig, streckenweise geradezu übellaunig ausgefallen.

Der Dichter nimmt sich einen besonderen Menschentypus vor: *von Widerwarten eine Sorte*, die er und der Adressat, *Longus* genannt, oft gemeinsam *ärgerlich belacht* haben und für welchen besagter *Longus* schon längst einen besonderen Namen erfunden hat: eben den *Sehrmann*. Gestern, so berichtet der Briefschreiber, bei seinem Besuch in einer alten Handelsstadt habe er wieder lebhaft an diesen denken müssen, sei ihm doch ein wahres Prachtexemplar begegnet, ein junger Herr, der in Begleitung seiner Dame von oben her – nämlich auf dem sauberen Quaderdamm, wo auch Mörike spazieren ging – der Schwerarbeit beim Ausladen eines Schiffes am Kanal zusah.

Im grünen, goldbeknöpften Frack ein junger Herr
Mit einer hübschen Dame, modisch aufgepfauscht.
Schnurrbartsbewußtsein trug und hob den ganzen Mann
Und glattgespannter Hosen Sicherheitsgefühl.
Kurz von dem Hütchen bis hinab zum kleinen Sporn
Belebet ihn vollendete Persönlichkeit.
Sie aber lachte pünktlich jedem dürft'gen Scherz;
Der treue Pudel, an des Herren Knie gelockt,
Wird, ihr zum Spaße, schmerzlich in das Ohr gekneipt,
Bis er im hohen Fistelton gehorsam heult,
Zu Nachahmung ich weiß nicht welcher Sängerin . . .

Dieser Liebenswerte käme dem, was unser Longus einen *Sehrmann* genannt habe, beträchtlich nahe! Nicht minder natürlich seine Begleiterin – wenn der Begriff

auch mehr umfasse als solches affektiertes Geckentum, nämlich überhaupt alles, *was sich mit Selbstgefälligkeit Bedeutung gibt, amtliches Air, vornehm ablehnende Manier – dies und noch manches andere.* Und der Dichter beschreibt uns das lange Sehrgesicht, mit dem der Prinzipal den Kommis, der am Abend etwas gebummelt hat, empfängt, und das plötzlich so seriöse *ich muß recht sehr bitten*, mit dem kokette Kellnerinnen oder Kammerzofen, nachdem sie den Schäker erst kühn gemacht haben, sich tugendhaft gebärden, *da dieser nun von geraubten Küssen weitergeht.* Überhaupt zeige sich die Tugend gern in *Sehrheit.* So z. B. bei einem jungen eitlen Geistlichen (Mörike mußte wohl an einen seiner Vikare denken), dessen vorsichtig liberalisierendes Gebaren auf der Kanzel und nach der Predigt aufs Korn genommen wird, oder bei einem studentischen Burschenschafter und einem *hochgesinnten Leutnant*, welcher (man merkt: wir sind im Vormärz, sind wirklich in der guten alten Zeit) *schreibet seinem Feind . . ., nach schon erklärtem Ehrenkampfe schnell versöhnt, lakonisch schön ein Sehrbillet.* Und nicht zuletzt – wie könnte es anders sein – bei gewissen Herren Rezensenten, die, wenn sie Dir den Lorbeer reichen, beinahe noch unausstehlichere Sehrmänner sind, als wenn sie ihre kritischen Glossen *hintrumpfen.*

Nun aber, nach diesen zwar recht zeitbedingten, aber doch einleuchtenden Begriffsbestimmungen, macht unser kritischer Autor eine unerwartete Wendung. Es verstünde sich, bemerkt er gewissermaßen mit erhobenem Zeigefinger, daß *viele auch nur teilweis' und gelegentlich Sehrleute sind*, und er fährt bedeutsam fort:

So haben wir an manchem herzlich lieben Freund
Ein unzweideutig Äderchen der Art bemerkt
Und freilich immer eine Faust im Sack gemacht!

Aber dann kommt er wieder auf den richtigen, den vollendeten, also nicht nur partiellen und okkasionellen *Sehrmann*-„Typus“ (wie wir heute sagen würden) zurück, wobei ihm auch der Rest seiner guten satirischen Laune vergeht. Im Ton einer Kapuzinerpredigt geht es jetzt über *der Menschheit Afterbild* her. Wären sie doch nur lächerlich und nicht vielmehr zumeist verrucht und abscheulich, diese *Sehrmänner!*

Kein Mensch beleidigt wie der Sehrmann und verletzt
Empfindlicher, wär's auch nur durch die Art, wie er
Dich im Gespräch am Rockknopf faßt. Du schnöde Brut!
Wo einer auftritt, jedes Edle ist sogleich
Gelähmt, vernichtet neben ihnen, nichts behält
Den eignen, unbedingten Wert. Geht dir einmal
Der Mund in seiner Gegenwart begeistert auf,
Um was es sei – der Mann besitzt ein bleiernes,
Grausames Schweigen; völlig bringt dich's auf den Hund.

Man sieht: der *Sehrmann* bildet in der Psyche unseres Dichters so etwas wie einen „Komplex", welcher so ziemlich alles umfaßt, was ihm unsympathisch ist und ihm Qual bereitet. Dieses gottlose Geschlecht, gegen dessen Art er sich offenbar wehrlos fühlt, *ist mit Haut und Haar des Teufels.* (*Ich scherze nicht*, fügt er aufgebracht für diejenigen hinzu, die hier etwa lachen wollen.) Und zur Hölle wird der *Sehrmann* am Ende auch, wie es dann wieder in mehr beruhigter Poesie heißt, durch den Engel an der Paradiesespforte gewiesen werden – *in höchster Sehrheit abschwänzelnd.*

II.

Dieses seltsame Schriftstück in seiner fast allzu subjektiven Mischung von Scherz und Ernst hat den Kennern Mörikes von jeher Rätsel aufgegeben. Hat der Dichter – der ja auch Pfarrer war, wenn auch ungern – mit seiner Kennzeichnung des *Sehrmannes*, des vollständigen und des partiellen, außer jenen typischen Exemplaren, die er namhaft macht, noch eine besondere, einzelne Person treffen wollen, mit der er im Leben zu tun hatte? Und wer ist eigentlich *Longus*, der das Wort *Sehrmann* erfunden haben soll und sich mit Mörike gemeinsam an ihm geärgert hat? Warum schärft der Dichter gerade diesem Gesinnungsgenossen noch einmal dies ganze Schreckbild ein, warum weist er gerade ihn so ostentativ darauf hin, daß es auch halbe und gelegentliche von dieser Sorte gäbe? Warum adressiert er seine Epistel an *Longus*, an einen Decknamen also, warum nennt er ihn nicht so, wie er wirklich heißt: ihn, den er als eine gleichgestimmte Seele doch nicht gekränkt haben würde, wenn er ihn in einem solchen Briefe bei richtigem Namen genannt hätte?

Der verdiente Mörikeforscher Hanns Wolfgang Rath hat in seinem Büchlein „Mörikes Epistel an Longus und ihre komi-tragische Vorgeschichte" nachzuweisen versucht, daß das Vorbild des *Sehrmanns* in dem Dichterling I. F. Ostertag zu suchen sei, einem langjährigen Bekannten Mörikes. Dieser Hinweis ist (wie uns der jüngste Biograph Mörikes, Herbert Meyer, freundlichst mitteilt) von der Forschung allgemein angenommen worden. In der Tat scheint Ostertag, dessen elegante Erscheinung uns gerühmt wird und der etwas von einem biedermeierlichen Dandy an sich gehabt zu haben scheint, gewisse Eigenschaften eines *Sehrmannes* ausgeprägt entfaltet zu haben – wenn auch sein eigener entwaffnender Dilettantismus nicht ganz zu dem Bilde eines kritischen Snobs paßt und wenn man auch nicht recht versteht, warum Mörike mit einem ihm so ekelhaften Menschen so lange Geduld gehabt haben soll. Zwar scheint es uns, daß das Gedicht als solches nicht so sehr auf einen Einzelnen geht, sondern nur den weiten Rahmen absteckt, in welchen alles, was irgendwie *sehrmännisch* ist, hineinpaßt. Andererseits steht fest, daß Mörike sein Gedicht erst abschloß, als er von Hartlaub Neuestes über den *Buckel* gehört hatte – dessen Identität mit dem höfisch katzbuckelnden Ostertag aus Briefstellen hervorgeht.

Und wer soll nun hinter dem rätselhaften *Longus* stecken? Für Rath's nicht weiter begründete Vermutung, es sei Mörikes Dichterfreund Ludwig Bauer gemeint, ist bis in die neueste Zeit hinein ein Beweis nicht erbracht worden. Kann keine andere Persönlichkeit aus dem Kreise des Dichters in Betracht kommen? Hermann Kurz freilich – so bemerkt Rath –, „welcher einer besonderen Kenntnis zweifellos teilhaftig war, scheidet aus. Die Beziehungen zwischen beiden Poeten hatten sich schon vor Vollendung der Epistel im Sommer 1841 gelockert.“

Beweist aber dieser Umstand wirklich, daß es sich nicht um den Genannten handeln kann? Es scheint noch niemandem aufgefallen zu sein, daß Longus auf deutsch Lang heißt und daß sich als Umkehrung von Lang der Name Kurz ergibt! Ein derartig tarnendes Wortspiel wäre doch durchaus im Sinne Mörikes. Sehen wir genauer zu: Hermann Kurz (1803–73) trat, wie Rath mitteilt, Mörike zuerst im Mai 1837 brieflich nahe. Ein Jahr später hatten die Dichter sich persönlich kennengelernt. Kurz war in Cleversulzbach zu Besuch; er unterhielt und erheiterte Mörike und man schloß Duzbrüderschaft. Aber nicht viel später, Anfang November des gleichen Jahres, in Stuttgart gab es Verstimmungen. Mörike ärgerte sich über *etwas Suffisantes* an seinem jüngeren Freunde. Es kam zu Reibungen und zuletzt zu einer ärgerlichen Szene, so daß man beschloß, künftighin besser nur zu korrespondieren und wieder zum Sie zurückzukehren. Im Sommer 1840 trafen sich die beiden zwar doch im Kerner-Haus; im Herbst war Kurz auch zweimal wieder in Cleversulzbach zu Gast, wo sich Mörike mit seiner inneren und äußeren Lage befaßte, die recht schwierig blieb. Immerhin sollte auch der fortlaufende Briefwechsel Ende April 1841 abbrechen. Politische Meinungsverschiedenheiten 1848 bewirkten dann vollends den Bruch, und erst nach Jahrzehnten hat eine gewisse Wiederannäherung stattgefunden. Spricht das alles nicht vielmehr für Kurz als den wirklichen Adressaten der Epistel?

Wahrscheinlich schien es Mörike manchmal, als wolle dieser „Kurze“ gern „lang“ erscheinen; und über solche überheblichen und herablassenden Anwandlungen mußte sich der empfindliche, ja seltsamerweise von Minderwertigkeitsgefühlen nicht freie Dichter ärgern.

Wir sehen den Sachverhalt folgendermaßen. Unsere Epistel, deren Anfänge, wie auch Rath vermutet, schon weiter zurücklagen, ist aus einer zwiespältigen Stimmung geschrieben. Einerseits weiß sich Mörike mit Kurz, der ja den *Sehrmann* gewissermaßen kreiert hat, in dem Urteil über diesen einig. Andererseits hat Kurz selber gewisse *sehrmännische* Anwandlungen verraten. Unser Versbrief hatte also eine doppelte Aufgabe. Dem Freunde sollte noch einmal eingeschärft werden, was sie gemeinsam für widerwärtig hielten (natürlich hat auch Kurz den fatalen Ostertag gekannt, was uns Rath aus Briefen belegt). Aber es war ihm auch zu bedeuten, daß er selber leider zu denen gehöre, die manchmal ins *Sehrmännische*

entgleisen. Jene schon erwähnte, etwas schulmeisterlich klingende Einschaltung in Vers 68

Hernächst versteht sich allerdings, daß viele auch
Nur teilweis' und gelegentlich Sehrleute sind.

sowie der spitz stichelnde Hinweis auf den *herzlich lieben Freund* mit seinem *unzweideutigen Äderchen der Art* sind offenbar ein à vis au lecteur: nämlich in erster Linie an den Adressaten der Epistel selbst, den man zwar noch als Freund betrachtet, aber dem man doch gern einmal eine Mahnung erteilen möchte, nicht etwa selber in Fehler zu verfallen, die man gemeinsam so oft gegeißelt hat.

Hat Hermann Kurz unseren Versbrief zur Zeit seiner Entstehung selber kennengelernt? Wir sagten schon, daß der Briefwechsel seit April 1841 ins Stocken geriet. Damals mögen schon Teile des Gedichts existiert haben, welches im November nur beendet und für Wilhelm Hartlaub aufgeschrieben worden ist. Sehr wohl möglich, daß der Abbruch der Korrespondenz auch mit unserer Epistel zusammenhing.

Die Herkunft und Textgestaltung der hebräischen Inschrift in der „Judenbuche“ der Annette von Droste-Hülshoff[1].

Von

Richard Hauschild (Jena).

Die hebräische Inschrift in A. v. Droste-Hülshoffs berühmter Novelle[2] *Die Judenbuche*, einem der hervorragendsten Denkmäler ihrer Heimatkunst und zugleich ihrer einzigen vollendeten Prosadichtung, ist schon öfter Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung gewesen. Man hat sie vom literargeschichtlichen wie auch philologisch-grammatischen Standpunkte aus beleuchtet, und namentlich auch jüdische Schriftsteller haben sich für sie interessiert. So widmeten ihr z. B. J. Loewenberg (Hamburg) in der Halbmonatsschrift „Das literarische Echo“ (20. Heft vom 15. Juli 1920, S. 1274) einen kurzen Artikel, ferner S. Meisels in der „Bücherschau“ der „Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung“ (Nr. 11 vom 15. Juni 1928, S. 185/86) eine gedrängte Abhandlung, mit dem Ziele, die Herkunft der Inschrift zu klären, bzw. der großen Fehlerhaftigkeit zu steuern, die den Wortlaut des Epigramms schon im Erstabdruck der Novelle wie auch ganz besonders in wohl sämtlichen bis zum Jahre 1928 und – wie ich hinzufügen darf – auch späterhin erschienenen Ausgaben entstellt. Andere haben sich an verstreuten Orten um sie bemüht, wie wir im folgenden noch erkennen werden.

Es erscheint mir nun nicht unangebracht, den jene Inschrift betreffenden Fragenkomplex noch einmal im Zusammenhang aufzurollen und den Gegenstand einer abermaligen Prüfung zu unterziehen. aus dem einfachen Grunde, weil sowohl Loewenbergs wie auch Meisels' Artikel in keiner Weise ihren Zweck erreicht haben und es auch den übrigen Kritikern nicht gelungen ist, eine einwandfreie Textgestaltung darzubieten.

Die *Judenbuche* ist im Jahre 1842 erschienen: ihr Erstabdruck erfolgte in dem damals bekanntesten und geachtetsten belletristischen Organe unseres Vaterlandes, dem von Hermann Hauff redigierten „Cottaschen Morgenblatt für gebildete Leser“, und zwar in den Nummern 96–111 (vom 22. April bis 10. Mai 1842). Die Inschrift steht dort in Nr. 108, S. 430.

Leider ist der hebräische Satz auch im Erstabdruck schon fehlerhaft wiedergegeben. Immerhin ist dort die Textverderbnis noch nicht so groß. Seit über einem Jahrhundert hat aber die Fehlerhaftigkeit des Wortlautes immer mehr

[1] Dieser Aufsatz ist eine aus Gründen der Raumersparnis vorgenommene Zusammenfassung einer längeren Abhandlung, in der das Beweismaterial ausführlich dargeboten war.

[2] Ich habe an dieser Bezeichnung festgehalten trotz Hülskamps Protest (in seiner Ausgabe im Bd. 18 der „Meisterwerke unserer Dichter“, 7. Aufl., Münster 1931, S. 59, Anm. 2) und verweise auf die feinsinnigen Worte Paul Ernsts in seinem wertvollen Aufsatz „Schlußwort zur Judenbuche“ (wieder abgedruckt in „Der Weg zur Form“, Ästhetische Abhandlungen vornehmlich zur Tragödie und Novelle, Berlin 1915, S. 85f.). Vgl. auch Hans Naumanns Artikelreihe „Wandlung und Erfüllung“, Reden und Aufsätze zur germanisch-deutschen Geistesgeschichte, S. 137f.

um sich gegriffen und in den letzten zwei Jahrzehnten den Gipfelpunkt der Verderbnis erklommen. Es ist daher wohl an der Zeit, diesem schmählichen Spuke ein wohlverdientes Ende zu bereiten[3].

Um die Frage, woher die hebräische Fassung der Inschrift stammt, zu beantworten, gilt es zunächst etwas weiter auszuholen.

Bekanntlich verweist der Inhalt der *Judenbuche* auf eine wahre Begebenheit zurück. Der Großvater der Dichterin, der Droste Werner Adolf Freiherr von Haxthausen, der als Grundbesitzer zugleich auch Gerichtsherr war, hatte dieser schon in ihrer Mädchenzeit von der tragischen Geschichte eines gewissen Hermann Winkelhannes = Friedrich Mergel erzählt, der einen Juden Soestmann-Behrens, genannt Pinnes aus Vörden, aber in Ovenhausen wohnend, im Zorne erschlug und sich dann erhängte. Die Geschichte ereignete sich tatsächlich i. J. 1782 in dem im Bistum Corvey gelegenen Dorfe Ovenhausen. Der Onkel der Dichterin, der berühmte Agrarpolitiker, Freiheitskämpfer, spätere Geheime Regierungsrat und jüngste (Stief-)Bruder ihrer Mutter, August Freiherr von Haxthausen (1792–1866), eine auch dichterisch veranlagte Persönlichkeit[4], hatte dann – angeblich auf den Gerichtsprotokollen des Familienarchivs derer von Haxthausen fußend – einen recht geschickten Bericht, den sog. *Auszug aus den Akten* (oder *Aktenbericht*) i. J. 1818 unter dem Titel *Geschichte eines Algierer Sklaven* in der „Wünschelruthe" veröffentlicht, einer in Göttingen erschienenen, aber nur kurzlebigen romantischen Zeitschrift (und zwar in den Nummern 11 bis 15). Weiter unten werden wir auf diesen sog. *Aktenbericht* und seine Bedeutung als Quellenschrift noch öfter zu sprechen kommen.

Wie nun Kreiten[5] und Schulte Kemminghausen[6] darlegen, muß die Dichterin auch diese Veröffentlichung ihres Onkels in früher Zeit, auch v o r dem Jahre 1839, öfter gelesen und studiert haben. Das Gegenteil freilich behauptet ihr Onkel August selbst in einer Notiz, die sich in der Einleitung einer (oft verbesserten und ergänzten) Abschrift jenes *Aktenauszuges* vorfindet, die er nach dem Tode seiner Nichte für eine von ihm selbst beabsichtigte Gesamtausgabe ihrer Werke angefertigt hatte. Es heißt dort[7] u. a.: *Sie hat aber jene gedruckte Erzählung in der Wünschelruthe nie gelesen bis wenige Jahre vor ihrem Tode, als die Judenbuche längst gedruckt war. Sie äußerte sich darüber, daß, wenn sie die einzelnen Umstände*

[3] Wie mir Schulte Kemminghausen durch Brief vom 30. XI. 1935 (sic!) mitteilte, ist seit Meisels' Abhandlung und der Publikation der Droste-Bibliographie (i. J. 1932) keine Veröffentlichung über den hebr. Spruch mehr erschienen, und auch aus neuester Zeit ist mir eine solche nicht bekanntgeworden. – Ich habe 25 Ausgaben älteren, jüngeren und jüngsten Datums, die ich freilich hier nicht im einzelnen aufzählen kann, genau überprüft, jedoch nicht eine einzige entdeckt, die einen richtigen Wortlaut des Epigramms böte.

[4] Näheres über ihn bei Eduard Arens, Werner v. Haxthausen und sein Verwandtenkreis als Romantiker (1927), S. 63ff. u. 93f., ferner bei Josefa Grauheer, August v. H. und seine Beziehungen zu A. v. Dr.-H. (Altena 1932).

[5] „Gesammelte Werke", Bd. 4 (1886), S. 16, Anm. 2.

[6] „Sämtliche Werke", Bd. 3 (1925), S. Xf.

[7] Vollständig abgedruckt bei Kreiten, Bd. 4, S. 17f.

so genau gekannt oder jene Erzählung gelesen, so würde sie ihre Erzählung gar nicht, oder ganz anders aufgefaßt und geschrieben haben, denn im Grunde sei die wahre schmucklose Geschichte viel tiefer und bedeutender als ihre Dichtung . . .

Diesen Worten Augusts v. H. ist nun freilich kein unbedingter Glaube zu schenken. In einem Briefe an Schlüter vom 22. August 1839 schreibt die Dichterin selbst, ihres Onkels spätere Ausführungen widerlegend und berichtigend: *Ich habe jetzt wieder*[8] *den Auszug aus den Akten gelesen, den mein Onkel August schon vor vielen Jahren in ein Journal rücken ließ und dessen ich mich nur den Hauptumständen nach erinnerte*[8]. *Es ist schade, daß ich nicht früher darüber kam; er enthält eine Menge höchst merkwürdiger Umstände und Äußerungen, die ich jetzt nur zum Theil benutzen kann, wenn ich die Geschichte nicht ganz von neuem schreiben will . . . Das Journal wird mir übrigens nicht schaden, es ist gar nicht aufgekommen und schon nach drei Monaten Todes verblichen, auch zwanzig Jahre darüber hingegangen . . . so fürchte ich die Vergleichung nicht, die sonst jedenfalls zu meinem Nachteil ausfallen würde, denn einfache Wahrheit ist immer schöner als die beste Erfindung*[9].

Mit Recht weist auch Schulte Kemminghausen darauf hin, wie unwahrscheinlich es wäre, daß der geistig so regsamen Dichterin, die besonders in den Jahren 1817ff. so oft in Bökendorf und Abbenburg ein- und ausging und dort auch Heinrich Straube, einen der Herausgeber der „Wünschelruthe“, ihren späteren Freund und Studiengenossen Augusts v. H., kennenlernte, die in dessen Zeitschrift veröffentlichte und von ihrem Onkel verfaßte Geschichte nicht zu Gesicht gekommen sei.

Freilich haben sich manche Droste-Forscher, wie z. B. Hüffer[10] und neuerdings Loewenberg[11] und Klöpzig[12] wieder der Aussage Augusts v. H. angeschlossen – gänzlich unberechtigterweise. Tatsache ist vielmehr, daß der sog. *Aktenauszug* der Dichterin längst bekannt war. Die tragische Geschichte von der Ermordung des Juden ist offenbar in der Drosteschen-Haxthausenschen Familie häufig das Thema des Gespräches gewesen, wie sich wiederum aus einem Briefe Annettes (vom 30. Juni 1841) an ihre Schwester Jenny v. Laßberg entnehmen läßt, in dem sie schreibt: *Ich habe jetzt eine Erzählung fertig, von dem*[13] *Burschen im Paderbörnschen, der den Juden erschlug . . .* Hier setzt sie also, worauf schon Schulte K. (Bd. 3, S. XI) aufmerksam macht, die Vertrautheit der Schwester mit dem Inhalte der Erzählung voraus. Möglich ist sogar, daß der Vergleich ihrer bisherigen Niederschrift mit jenem *Aktenbericht* die Dichterin veranlaßt hat,

[8] Von mir gesperrt!

[9] Vollständig bei Kreiten, Bd. 4, S. 5f.

[10] In Picks „Monatsschrift für die Geschichte des westlichen Deutschlands“, 6. Jahrg. 1880, S. 369ff.

[11] In dem erwähnten Aufsatze.

[12] In seiner Ausgabe der Novelle (mit Einf. und Anm.), Münster 1934.

[13] Von mir gesperrt!

eine Überarbeitung vorzunehmen[14]. Jedenfalls hat diese den Stoff lange mit sich herumgetragen, bis er endlich nach wiederholten Umarbeitungen in der 1842 erschienenen Novelle seinen endgültigen künstlerischen Niederschlag fand.

Doch zunächst noch ein Wort zu dem *Aktenauszug*[15]. Dieser Bericht ist keinesfalls ein „trockenes Aktenstück", wie Kreiten meint[16]. Vielmehr handelt es sich hiermit um eine schon mit künstlerischem Geschick geformte Bearbeitung des Stoffes, die dann wiederholt abgedruckt worden ist, nachdem bereits H. Hüffer 1880 sie als eine Quelle der *Judenbuche* nachgewiesen hatte. August v. H. versichert uns in der Einleitung zu seiner Abschrift dieses Berichtes: *Diese Geschichte ist völlig getreu und ohne einen Zusatz nach der Erzählung ihres Großvaters*[17] *aufgeschrieben und in einer längst verschollenen Zeitschrift abgedruckt . . .*

Hier beruft sich also A. v. H. auf die Erzählung des Großvaters der Dichterin, also seines Vaters, aber nicht auf irgendwelche Akten oder Gerichtsprotokolle – der Ausdruck *Auszug aus den Akten* ist vielmehr von Annette mit Bezug auf Augusts Erzählung in der „Wünschelruthe" geprägt –, er beruft sich ferner noch auf das Zeugnis vieler Leute aus der Gegend, wo der tragische Vorfall spielte. Ganz klar ist das der Unter- oder Nachschrift zu entnehmen, in der es heißt: *Die hier niedergeschriebene Geschichte ist wörtlich wahr; viele hundert Leute in der Gegend, wo der Unglückliche lebte, können das bezeugen*[18]. (Ähnlich drückt sich übrigens auch die Dichterin gelegentlich in ihrer Novelle aus.) Wir können m. E. den Beteuerungen A.'s v. H. durchaus Glauben schenken, und für die weitere Betrachtung ist das immerhin von Wichtigkeit.

Es verhält sich nun aber nicht so, wie Loewenberg in seinem überhaupt recht anfechtbaren Aufsatze vermutet, daß nämlich die hebräische Fassung der Inschrift schon in diesem der Dichterin also wohl bekannten, in den Einzelheiten ihr allerdings aus dem Gedächtnis entschwundenen sog. *Aktenberichte* oder *Aktenauszug* zu finden sei. L. hat sich einfach nicht um die Aufklärung des Sachverhaltes genügend bemüht. Jedenfalls wird in der „aktenmäßig gedruckten Darstellung" (so Loewenberg) nur ganz allgemein von *hebräischen Zeichen* gesprochen,

[14] S. F. Heitmann, A. v. Dr.-H. als Erzählerin, Realismus und Objektivität in der Judenbuche (1914), S. 2, ferner Schulte K., Bd. 3, S. XIf.

[15] Eine kurze Würdigung hat ihm Schulte K. gewidmet in „Die Judenbuche" von A. v. D.-H., mit sämtlichen jüngst wiederaufgefundenen Vorarbeiten usw. (1925), S. 59ff. u. 72f. – Zu vergleichen ist auch der Aufsatz „Zur Vorgeschichte der J." (von Friedrich Castelle?) im „Münsterischen Anzeiger" vom Montag, dem 17. Juni 1912, Nr. 440 (nicht Nr. 327, wie die Droste-Bibliographie unter Nr. 758 angibt). Die Abhandlung von K. E. Franzos: „Eine Novelle und ihre Quellen" in der „Allgemeinen Zeitung des Judenthums", Nr. 51–53 (1897) ist größtenteils unbrauchbar, insofern, als der Verf. die Ereignisse, Gestalten und Charaktere mit sonderbarer Brille betrachtet: er wittert überall Antisemitismus und trägt damit Ideen in die Sache hinein, die gar nichts mit ihr zu tun haben. – Sehr feine Bemerkungen über das Verhältnis von *Aktenbericht* und Novelle finden sich in Paul Ernsts bereits erwähntem *Schlußwort*.

[16] A. a. O., Bd. 4, S. 19.

[17] Von mir gesperrt!

[18] Dieser Zusatz fehlt allerdings in der von A. v. H. verbesserten und erweiterten Handschrift.

die die Genossen des erschlagenen Juden Aaron in den Baum[19] einschneiden wollen: *Ach, wenn er Gnoden es nicht vor übel nehmen wollten, da ist unser Rabbiner, der soll da 'neinschneiden unsre Hebräischen Zeichen, daß der Mörder, den unser Gott finden werd, nicht eines rechten Daudes sterben soll!*[20] So die Juden zu dem Drosten. Am Ende des Berichtes erteilt dann der Droste, dem also die Juden den ungefähren Sinn der Inschrift angedeutet haben, dem Verbrecher nach dessen Rückkehr in die Heimat Aufklärung über die *Geschichte mit dem Baum und den Zeichen, die die Juden dareingeschnitten* – und dieser zeigt sich tief betroffen. Wir sehen jedenfalls, daß der *Aktenbericht* der Dichterin die hebräische Inschrift nicht geliefert hat. Auch kann ihr Großvater ihr nicht etwa die hebr. Fassung mündlich vermittelt haben, denn dieser verstand sicherlich kein Hebräisch. Es heißt dann im *Aktenbericht* weiter: *Zwei Jahre nach seinem (d. h. des Verbrechers) Tode ist jener Baum, worein die Juden ihre dunklen Zeichen geschnitten, umgehauen worden. Die Rinde aber hatte diese in den langen Jahren herausgewachsen, daß man ihre Form und Gestaltung nicht mehr erkennen konnte*[21].

Da nun der Mörder 24 Jahre nach seiner Freveltat, angeblich i. J. 1807[22], zurückkehrte und der Baum zwei Jahre nach seinem Tode, also angeblich i. J.

[19] So immer in dieser Quelle! Es wird also nie von einer Buche gesprochen. In einem noch vorhandenen Entwurfe der Dichterin hören wir statt dessen stets von einer Eiche. Erst später verwandelt sich bei ihr der Baum in eine Buche.

[20] Zitiert nach Schulte K., Bd. 3, S. 320.

[21] Die Dichterin hat in diesem Falle, wie so öfters noch, geändert. Bei ihr gelangt der junge Förster Brandes, der Sohn des einst von Mergels Onkel Erschlagenen – auch das eine der in ihrer Novelle so zahlreich anzutreffenden „Verzahnungen" –, auf der Suche nach dem verschwundenen Krüppel unter der Judenbuche an, an welcher sich der Heimgekehrte erhängt hatte, und da streifte sein Auge die Judenschrift, die *sehr ausgewachsen, aber doch noch ganz kenntlich* war.

[22] Der *Aktenbericht* gibt an, daß der Verbrecher 6 Jahre nach seiner Untat zum ersten Male wieder von sich hören ließ. Dies geschah in einem an den Fürstbischof von Paderborn gerichteten Briefe, in welchem der Johannes Winkelhannes – so nennt er sich selber – um die Erwirkung seiner Freilassung aus algerischer Sklaverei bat, und der zu *Algier in Barbaria* am 8. November 1787 von ihm signiert war und im Frühjahr 1788 in der Heimat eintraf. Das Verbrechen ist also, wie auch schon in der ersten Zeile des Berichtes gesagt wird, i. J. 1782 begangen worden. Im April 1807 wird – lt. *Aktenbericht* – gemeldet, daß der *Hermann Winkelhannes, der seit 25 Jahren verschollen – und damals des Mordes beschuldigt* sei, in Bellersen aufgetaucht sei. Auf Rat des Regierungspräsidenten läßt man ihn ungestraft gewähren, denn eine „24jährige Sklaverei wäre nach dem Gesetze dem Tode gleichgesetzt". (Auf diese 24 wird gegen Ende des Berichtes noch einmal hingewiesen.) Der Übeltäter sei also 1806 aus der Gefangenschaft entlassen worden, nachdem in diesem Jahre Hieronymus Bonaparte (der bekannte Jérôme) den Dei von Algier gezwungen habe, die christlichen Sklaven freizugeben. So sei der H. W. an der italienischen Küste ausgesetzt worden. Mit 8 Kronen beschenkt, sei er dann heimgewandert. 17 Jahre lang (d. h. von 1789 bis 1806) habe er die härtesten Sklavendienste leisten müssen, während der übrigen 7 Jahre (also von 1782–89) sei es ihm z. T. sogar nicht schlecht ergangen. Er sei dann – genau wie sein Brief an den Fürstbischof – nach einem Jahre in der Heimat angelangt. Im Spätherbst des Jahres 1807 seien dann die Wogen des Unheils über ihm zusammengeschlagen, und er habe sich selbst entleibt. – Das alles macht zunächst einen durchaus glaubwürdigen Eindruck. Freilich erhebt dagegen Redegeld Protest. Er berichtet, daß der Mörder lt. Angaben des Kirchenbuches in Bellersen bereits am 16. September 1806 begraben worden sei. Dieser Widerspruch zwischen *Aktenbericht* und der Beurkundung im Kirchenbuche muß zweifellos dem sonst so exakten *Aktenberichte* zu Lasten gelegt werden: sein Verfasser hat sich einfach um ein Jahr geirrt. Tatsächlich erhielt Jérôme, der damals in Genua lag, als Fregattenkapitän schon 1805 von Napoleon den Befehl, mit seinem Geschwader nach Algier zu

1809, gefällt wurde, die hebr. Zeichen aber zu dieser Zeit gänzlich verwachsen und unleserlich geworden waren, konnte der genaue Wortlaut jener wirklichen Inschrift gar nicht im *Aktenbericht* wiedergegeben werden. – Nun sagt Joseph Redegeld, der die Geschichte des Dorfes und der Pfarrei Ovenhausen schrieb, also des Ortes, wo die Untat geschah, auf S. 191f. seines Buches, daß kurz nach jenem Ereignisse ganze Scharen Neugieriger nach der Buche (so!) geströmt seien, um den wunderlichen Baum und die hebräischen Zeichen zu sehen. Die Inschrift aber sei mit Moos durchwachsen und unkenntlich gewesen. Schon nach kaum 14 Tagen sei jedoch jede Spur von ihr verschwunden gewesen, denn viele Besucher hätten sich, um ein Andenken zu besitzen, einen Buchstaben aus der Inschrift herausgeschnitten, so daß zuletzt nichts mehr von ihr vorhanden war. – Es ist mir unbekannt geblieben, woher Redegeld diese Angaben hat. Sie scheinen völlig unglaubhaft und den Grundgesetzen der Psychologie der breiten Masse zu widersprechen: daß das damals so abergläubische Volk bei all seiner Neugier sich an einem derartig unheimlichen, dämonischen Baume vergriffen habe, klingt gänzlich unwahrscheinlich. Der oben angeführte Schluß des *Aktenberichtes* beweist zudem, daß die Inschrift noch zwei Jahre nach dem Tode des Verbrechers, wenn auch völlig verwachsen, so doch von Menschenhand noch unversehrt, vorhanden war[23]. Mit keinem Wort wird jedenfalls irgendwo angedeutet, daß irgend jemand den genauen Text der Inschrift abgeschrieben habe, als die Lettern noch jung und leicht leserlich waren. Ganz im Gegenteil: der Baum, die Inschrift und das ganze damit verknüpfte tragische Ereignis sind sicherlich erst dann wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, als der Übeltäter heimgekehrt war, an sich selbst Gerechtigkeit geübt und sich freiwillig entleibt hatte. Den genauen Wortlaut der Inschrift hat A. v. H. in seinem später angefertigten *Aktenbericht* nicht geboten, weil er ihn nicht mehr feststellen konnte. Damit ist offenbar gemacht, daß die jetzige Textfassung des hebr. Epigramms in der Novelle späteren Ursprungs ist und auch nicht, wie Meisels vermutungsweise ausspricht, der Dichterin etwa in verstümmelter hebr. Form überliefert sein konnte.

fahren und dort die Auslieferung der französischen, italienischen und genuesischen Sklaven zu verlangen. (Der Winkelhannes hatte sich ehedem auf einem genuesischen Kauffahrer verdingt und war bei einer Fahrt nach der Levante von Seeräubern gefangen und nach Algier verschleppt worden!) Am 18. August 1805 traf Jérôme vor Algier ein: der Dei von Algier übergab dem französischen Generalkonsul gegen Zahlung von 450 000 Franken (was man später verschwieg, um Jérômes Verdienste nicht herabzusetzen!) 231 Sklaven, unter denen sich also auch der Winkelhannes befunden haben muß. Bereits am 31. August 1805 war Jérôme wieder in Genua. Um diese Zeit, d. h. in der zweiten Hälfte des Jahres 1805, ist dann sicher auch der W. zurückgebracht und an der Küste von Genua abgesetzt worden. Er ist dann im April 1806 in seiner Heimat eingetroffen und wurde am 16. September desselben Jahres begraben, genau wie das Kirchenbuch es berichtet. Also ist auch jener unheimliche Baum schon 1808 umgeschlagen worden. (Zu den geschichtlichen Tatsachen vgl. F. M. Kircheisen, König Lustig, Napoleons jüngster Bruder. 1928, S. 46, 47.) – Die Dichterin hat überhaupt sämtliche Daten geändert: doch darüber weiter unten!

[23] Die Darstellung des *Aktenberichtes* erscheint viel glaubhafter als die Redegelds: der Baum ist sicherlich seit jenem Ereignis ein Gegenstand abergläubischer Furcht gewesen; kein Mensch wird sich mehr in das Holz hineingewagt haben. Um dem Spuk ein Ende zu bereiten, ließ der aufgeschlossene Droste den Baum nach zwei Jahren endlich umhauen. Das ist meine Vermutung.

Nun behauptet Redegeld (a. a. O. S. 178ff.) in der an seine Nacherzählung der Geschichte sich anschließenden kritischen Betrachtung, daß der Bericht von der Eingrabung der hebr. Zeichen an dem Baume und ferner auch das Motiv der Novelle, daß sich der Frevler an demselben Baume erhängt habe, unter dem die Mordtat geschah, in das Reich der Dichtung zu verweisen seien. (Vgl. auch Droste-Bibl. Nr. 754.) – Um zu einer richtigen Beurteilung der Entstehungsgeschichte des Epigramms zu gelangen, können wir an diesen Behauptungen R.s nicht achtlos vorübergehen. Merkwürdig allerdings sind R.s Angaben über seine Quellen. Auf S. 192 sagt er: „Vorstehende Kriminalgeschichte ist größtenteils dem „Volksfreunde von Missouri“, Nr. 17, Jahrgang 1886, frei nacherzählt worden, der seinerzeit sie der Zeitschrift „Über Land und Meer“ entnommen, in welcher sie etwa in der Mitte der sechziger Jahre zum Abdruck gelangte, und als deren Verfasser Lewin (sic!) Schücking genannt wurde.“ R. nimmt weiterhin an, daß Schücking den historischen Stoff, den er nur als Unterlage benutzte, dichterisch ausgeschmückt habe. – Es ist mir trotz eifrigen Bemühens nicht möglich gewesen, diese Angaben auf ihren wahren Sachverhalt hin zu überprüfen. Jedenfalls habe ich auch mit Hilfe aller Literatur- und Zeitschriftenkataloge der hiesigen Universitätsbibliothek nicht nachzuweisen vermocht, daß es bei uns oder anderswo jemals einen „Volksfreund von Missouri“ gegeben hat. Möglich, daß es sich um eine deutschsprachige Zeitung Amerikas handelt, die R. von irgend jemand zur Verfügung gestellt worden ist[24].

Ich habe ferner auch die Stelle in der Zeitschrift „Über Land und Meer“ nicht festlegen können, in der angeblich Levin Schücking die Geschichte nacherzählt und erweitert hat. Leider muß ich jedoch bemerken, daß die in der hiesigen UB liegenden Exemplare der gen. Zeitschrift nicht vollständig sind und gerade einige Nummern aus den sechziger Jahren fehlen. Aber auch den Herausgebern der Droste-Bibliographie ist der angebliche Aufsatz Schückings in der erwähnten Zeitschrift nicht bekanntgeworden; es wird von ihnen vielmehr dort in der Anmerkung unter Nr. 754 – offenbar mit gutem Recht – auf den Abdruck des *Aktenberichtes* durch Schücking im „Westfälischen Antiquarius“[25] von 1866 verwiesen und damit die Vermutung ausgesprochen, daß R. bei seiner Quellenangabe einer Selbsttäuschung verfallen sei.

Im großen und ganzen konnte ich jedenfalls feststellen, daß die Wiedergabe der Geschichte bei R. – bis in fast alle Einzelzüge hinein – nichts anderes als eine aus dem sog. *Aktenbericht* und Annettes Novelle kombinierte Nacherzählung darstellt. Auch die Inschrift bringt R., und zwar in einer Form, die nur in drei Kleinigkeiten *(nahst* st. *nahest* und *dann soll* st. *so wird)* vom Texte der Dichterin abweicht: ein Beweis, daß die Novelle unmittelbar oder mittelbar ihm als Quelle gedient hat. Der *Aktenbericht* dagegen bietet bekanntlich überhaupt keine be-

[24] S. 178 scheint er darauf hinzudeuten, indem er von der Mordgeschichte als einer „cause célèbre“ spricht, die „ihren Rundgang . . . selbst bis nach Amerika hinüber gemacht hat“.

[25] Im „Westf. Merkur“ Nr. 7 u. 8 vom 11. u. 12. Januar 1866.

stimmte Formulierung, trotzdem muß auch dieser ihm direkt oder indirekt seine Hilfe dargeboten haben. Oft allerdings sind die plattdeutschen Zitate bei R. sprachlich leicht anders abgetönt, und an einigen Stellen hat R. noch einige unbedeutende Motive hinzugefügt – man weiß nicht recht, ob aus anderen Quellen oder aus seiner Phantasie –; und hier und da hat er einige genauere Angaben, vor allem in Orts- und Zeitbestimmungen gemacht, die seine Kenntnis der Gegend und eine gewisse Vertrautheit mit den Akten der in Frage kommenden Pfarreien und der Kirchenbücher verraten. Darum polemisiert er auch gegen den Mangel an historischer Treue, den sein angeblicher Gewährsmann (also Schücking) an den Tag lege. So verweise dieser den Mord in das „Heilige Holz", obgleich in der ganzen Umgegend von Beliersen oder Bökendorf kein Wald dieses Namens anzutreffen sei. Ferner ließe er den Frevler erst 1807 zurückkehren, während er doch schon am 16. Sept. 1806 begraben worden sei. – Dazu ist zu bemerken: diese Vorwürfe treffen Schücking nicht; sondern die Orts- und Zeitangaben in dem immerhin etwas mysteriösen Aufsatze, den R. angeblich seiner Nacherzählung zugrunde legte, entsprechen einfach denen des *Aktenberichtes*. Also schießt R., ohne es zu ahnen, nach August v. H. Denn dieser berichtet, daß der Jude in dem *Heiligen-Geist-Holze* erschlagen worden sei (ein Name, der sicherlich mit dem *Heiligen Holze* identisch ist, das in dem angeblichen Berichte Schückings zu lesen sei). Ob es nun tatsächlich einen Wald dieses Namens gegeben hat oder nicht, ist eine Frage, die von hier aus nicht zu entscheiden ist. Aber auch die Angabe, daß der Mörder erst 1807 heimgekehrt sei, geht, wie oben dargelegt, auf den *Aktenbericht* zurück. Der Irrtum wird so zu erklären und zu entschuldigen sein: der Verbrecher wurde nach der Zurückkunft aus den (S. 89, Anm. 22) dargelegten Gründen nicht mehr gerichtlich belangt. Natürlich hat man seitens des Gerichtes auch keine weiteren Akten über den Fall mehr angelegt. Wenn nun A. v. H. für den ersten Teil seines Berichtes die Gerichtsprotokolle herangezogen hat, so wird er das für die Erzählung des zweiten Teils der Tragödie eben nicht mehr haben tun können, sondern sich allein auf die mündlichen Aussagen seines Vaters und die älterer Leute aus der Gegend gestützt haben. Dabei mag ihm oder seinen Gewährsmännern die Ungenauigkeit unterlaufen sein. Die Dichterin vollends verzichtet absichtlich auf derartige historische Treue, wie bereits angedeutet. Sie verlegt z. B. auch den Tod des Mergel schon auf den September des Jahres 1788[26], wie sie überhaupt

[26] Nach Hülskamp muß es „1789" heißen; er nimmt an, daß ein Druck- oder Schreibfehler vorliege, den aber alle Ausgaben aufweisen. Trifft das zu, würde sich allerdings ein frappanter Fehler von selbst auflösen: die Dichterin läßt den Mergel erst am Weihnachtsabend 1788 zurückkehren, setzt aber den Selbstmord schon auf den September desselben Jahres an! So würde wohl auch Franzos beruhigt sein, der sich über diesen lapsus calami der Dichterin entsetzt. C. Heselhaus, der in seinem inhaltschweren Buche „Annette von Droste-Hülshoff. Die Entdeckung des Seins in der Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts", Halle 1943, auf S. 138–158 der Novelle die feinste Würdigung aus neuester Zeit gewidmet hat, meint (S. 143, Anm. 1), dieses Versehen beruhe vielleicht auf der Eigentümlichkeit der Dichterin, das entscheidende Datum vorauszunehmen (was ich freilich hier nicht verstehe). – In der Angabe des September stimmt die Novelle mit dem Kirchenbuche überein, während der *Aktenbericht* nur vom *Spätherbst* redet.

alle Zeitangaben auf einen früheren Termin angesetzt hat. Bei ihr hat die zeitliche Bestimmung fast ausschließlich als „Gliederungs- und Verstraffungsmittel" (Heselhaus) zu gelten und ist als solche freilich sehr ernst zu nehmen. So sagt Annette auch selbst in einem Briefe an Schlüter vom 22. August 1839, daß ihre Erzählung keineswegs mit der Wirklichkeit übereinstimme, wie sie in dem *Auszug aus den Akten* geschildert sei. Sie sprach auch sehr deutlich von *meinem Mergel* im Gegensatz zu dem *Burschen im Paderbornschen*, worauf Heselhaus hinweist. Die Abweichungen sind also nicht ein Zeichen der Nachlässigkeit, sondern künstlerische Absicht.

Seit der Veröffentlichung der Novelle hat sich natürlich nun der Glaube, daß der Frevler sich an demselben Baume entleibt habe, unter dem einst der Mord geschah, allgemein verbreitet. R. hat, wie er bemerkt, über diesen Punkt die eingehendsten Untersuchungen angestellt und ist zu der Überzeugung gelangt, daß alle Aussagen in den Blättern, die nach dieser Richtung verweisen, nichts als Fabeleien seien. Das Kirchenbuch von Bellersen schweige sich hierüber völlig aus, und auch im Pfarrarchiv sei nicht die geringste Notiz über ein so auffallendes Ereignis aufzufinden. Zu diesem negativen Zeugnis ex silentio komme dann aber noch der positive Bericht der einstimmigen lebenden Tradition in Bellersen, die besagt, daß der Mörder im sog. „Kleinen Kiel", einer Waldung bei der „Emde", sich aufgehängt habe. Dieser „Kleine Kiel" liege aber ganz an der entgegengesetzten Seite von Bökendorf und Vörden, sei also von dem „Bollkasten", wo nach der Bestätigung des 1895 noch lebenden Großneffen des ermordeten Juden dessen Onkel Pinnes erschlagen worden sei, zumindest 1½ Stunde entfernt. Das könne um so weniger bezweifelt werden, als einige alte Leute aus Bellersen diese Aussage noch bekräftigten, die den Selbstmörder noch mit eigenen Augen hätten hängen sehen.

Sicherlich hat R. mit diesen Erwägungen das Rechte getroffen. Streng genommen, rennt er aber offene Türen ein: er hat sich einfach wieder durch die dichterische Umformung des Stoffes durch Annette hinters Licht führen lassen. Hätte er den bis 1895 bereits sechsmal gedruckten *Aktenbericht* als die wichtigste Quellenschrift einmal in die Hand genommen, oder, falls der von ihm erwähnte, angeblich von Schücking verfaßte Aufsatz in „Über Land und Meer" mit jenem *Aktenbericht* identisch sein sollte, diesen genauer studiert und sein Verhältnis zur Novelle sorgfältig erwogen, dann hätte er mit Leichtigkeit feststellen können, daß der Selbstmord des Mergel auch nach dem wirklich ernst zu nehmenden *Aktenberichte* tatsächlich im sog. *Kleinen Kiel* erfolgt ist, und zwar *nicht weit von der Stelle, wo er vor 24 Jahren die Schuhe zur Wallfahrt (nach Werl!) ausgezogen:* zwei-, bzw. dreimal wird dort diese Örtlichkeit erwähnt, ebenso ist die *Emde* genannt. Der *Aktenbericht* fügt lediglich hinzu, daß der Übeltäter, *nachdem er lange Jahre, fern umhergeschweift, wieder durch des Geschickes geheimnisvolle Gewalt zu dem Kreis, Ort und Boden des Verbrechens zurückgebannt, dort sich selbst Gerechtigkeit geübt* habe. Also nicht nur mündlich, sondern sogar schriftlich –

und dazu noch in der frühesten Quelle – ist jene Waldung als Stätte des Selbstmordes bezeugt! – R. geht aber noch weiter. Nachdem er das Motiv der Dichtung, daß nämlich der Ort der Untat und des Selbstmordes die gleichen seien, als historisch unhaltbar erwiesen hat, verwirft er auch die Buche mit ihrem *prophetischen* Epigramme und verweist die ganze Erzählung von der hebräischen Inschrift in das Reich der schönen Legende. – Daß es sich bei dem berüchtigten Baume um eine Buche gehandelt habe, ist freilich, wie schon angedeutet, nur eine Darstellung der Dichterin; der *Aktenbericht* spricht ganz allgemein lediglich von einem *Baume*. Mit einem feinen Gefühl für das poetisch Wirksame hat eben die Dichterin das Allgemeine zum Besonderen erhoben (und so H. Hauff auch die Möglichkeit geboten, der Novelle ihren an das Spezielle, d. h. an die nur dreimal in der Erzählung erwähnte Buche, sich anschließenden, einprägsamen Titel zu verleihen[27]. Daß nun aber die Tradition, an dem betr. Baume sei eine hebr. Inschrift eingraviert worden, mit R. als Phantasterei zu bewerten sei, ist unmöglich ihm zuzugestehen, wo doch der *Aktenbericht*, der auch nach Annettes Worten durchaus das wirkliche Geschehen bietet, ausdrücklich von den hebr. Zeichen berichtet. Welcher Mensch hätte also diesen merkwürdigen Zusatz in die Sache hineingetragen? Es müßte allerdings ein genialer und poetischer Kopf gewesen sein. A. v. H. war es nicht: er wollte lediglich die Wahrheit wiedergeben. Nein! Die hebr. Inschrift läßt sich viel einfacher und – natürlicher als eine durch ein wirkliches tragisches Ereignis bedingte Tatsache erklären: die einfache Wahrheit ist da die beste Erfinderin gewesen. R. hat bei seiner Polemik freilich besonders die so bestimmte Formulierung des Epigramms vor Augen und schüttet dann das Kind mit dem Bade aus: Annette hat auch in diesem Falle wieder mit dem Recht der Dichterin die Dinge umgebildet und den ganz allgemein gehaltenen (und wohl auch ihrem Gedächtnis entschwundenen) Worten des Tatsachenberichtes ihres Onkels die bestimmte, poetisch so reizvolle und – psychologisch gesehen – so eindringliche Formgebung verliehen. R. lehnt sich mit seinem ausgeprägten Rationalismus besonders auch gegen das Prophetische der Inschrift auf. Freilich – recht nüchtern betrachtet, muß wohl nach dem Empfinden eines skeptisch veranlagten, reinen Verstandesmenschen einer derartigen Formulierung etwas beinahe Unwahrscheinliches anhaften. Nichtsdestoweniger ist aber m. E. als Tatsache festzuhalten, daß einmal drüben im Paderbornschen ein Baum gestanden hat, an dem die Juden eine merkwürdige hebr. Inschrift prophetischen Charakters eingeschnitten haben. Der *Aktenbericht* gibt, wie schon gesagt, als Inhalt des Spruches nur an, daß der *Mörder, den unser Gott finden werde, nicht eines rechten Daudes sterben soll*. Daß er so oder ähnlich wirklich gelautet habe, klingt durchaus wahrscheinlich, obwohl der Text – in die Zukunft verweist. A. v. H. hat ihn nach dem Hörensagen aufgezeichnet. Wie er genau gelautet hat,

[27] Die Dichterin hat der Novelle selbst keinen Namen gegeben, da sie wahrscheinlich ursprünglich die Absicht hatte, diese Erzählung als Teilstück einem geplanten größeren Werke über Westfalen einzuverleiben, und Schücking hatte damals (1842) auch nicht die Zeit, eine passende Überschrift zu ersinnen.

weiß niemand mehr und wußte auch der Droste nicht. Die Dichterin ihrerseits hat wohl die Sache festgehalten, im übrigen jedoch selbständig, ihrer Intuition folgend, weitergestaltet. Redegeld scheinen aber derartige Erwägungen nicht ganz geheuer gewesen zu sein. Freilich widerspricht er sich selbst, wenn er (a.a. O. S. 195) schreibt: „Auch ohne den Zusatz von Legenden bleibt diese Geschichte noch interessant und lehrreich genug; denn in ihr zeigt sich die Erfüllung des göttlichen Strafgerichts: *Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden* (1. Mose 9,6)[28]. Diesen Bibelspruch erkennt R. also an: verweist dieser aber nicht ebenfalls in die Zukunft, ist er also nicht ebenso „prophetisch" ? – Wenn nun die Dichterin, abweichend vom realistischen *Aktenbericht*, den von Gewissensqualen und Schuldbewußtsein gehetzten Frevler nicht allein nur in die Nähe, sondern sogar an denselben Baum zurückführte, der einst Zeuge seiner nächtlichen Untat war, verlieh sie dem stummen Gesetze einer im Leben der Menschen häufig genug schon offenbarten Erfahrungstatsache Ausdruck, nach welcher der Verbrecher mit innerer und unwiderstehlicher Zwangsläufigkeit von seinem Gewissen immer wieder an die Stätte seines Frevels zurückgetrieben wird. Sie zeichnete uns so ein Bild von erschütternder Wirkung und tiefer psychologischer Wahrheit. Wenn sie dabei die geheimnisvollen Zeichen nicht mehr nur allgemein von der Rache reden läßt, sondern mit unheimlicher Sicherheit die Stätte der Sühne bestimmt, dann hat sie auch bei diesem Motive wieder spezialisiert und großartiger gestaltet, und diese Umgestaltung muß ebenfalls als Dokument ihres feinen psychologischen Empfindens und als Zeugnis für ihre tiefe Kenntnis der Menschenseele, auch der des Verbrechers, gewertet werden. So ist der Schluß der Novelle keineswegs unkünstlerisch. Nur hat der Jesuitenpater Kreiten, der an einen Mord seitens der Juden glauben möchte, das alles gar nicht verstanden. Aus all diesen Erwägungen lassen sich nun m. E. sichere Schlüsse über die Herkunft und Formulierung der Inschrift ziehen. Nach dem Dargelegten, vor allem aber aus inneren Gründen scheint es sich klar zu ergeben, daß der Wortlaut des Epigramms, der in deutscher Sprache am Ende der Novelle angeführt und dem Geiste des Erschlagenen in den Mund gelegt ist und der da lautet: *Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast* – ausschließliches Eigentum der Dichterin ist. Diese Formulierung ist von ihr nach der teilweisen Umbildung der Erzählung der neugegebenen dichterischen Wirklichkeit angepaßt worden. Es scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, etwa das Umgekehrte anzunehmen, nämlich daß die Dichterin die Inschrift in der jetzt vorliegenden Form irgendwo schon vorgeprägt gefunden oder von einem anderen erhalten und dann ihre ganze Novelle, immer im Hinblick auf dieses von fremdem Geiste ersonnene Epigramm, gestaltet habe. Selbstverständlich hat Annette den Satz in ihrer ehrlichen deutschen Sprache, und nur in dieser, geprägt und niedergeschrieben; die hebräische Fassung ist das Sekundäre und stammt von anderer Seite.

[28] Übrigens ist der Spruch von R. offenbar nach dem Texte der lateinischen Vulgata wiedergegeben!

Wenn man nun in einer mit solchem Titel versehenen Erzählung einen hebräischen Satz mit folgender Übersetzung antrifft, wird man zunächst geneigt sein anzunehmen, daß es sich um ein Zitat handle. Selbstverständlich denkt man in erster Linie an das Alte Testament. Es wurde mir aber bald klar, daß diesem das Epigramm nicht entnommen sei. Nun hatte sich – neben Meisels – auch schon W. Capitaine[29] über die Herkunft der hebr. Fassung des Satzes Gedanken gemacht und bemerkt, daß der hebr. Satz wohl kaûm aus dem Talmud stamme (an den ich ebenfalls gedacht hatte), und darauf hingewiesen, wie die Gesamtausgaben[30] der Werke Annettes diesen hebr. Text verunstaltet haben. Dabei vermutet er, daß „der hebr. Spruch wohl auf Veranlassung Werners von Haxthausen in den Text gekommen" sei.

Auch Schulte K. bringt in seiner Ausgabe von 1925, S. 237 Anm., eine Notiz über die hebr. Fassung und schreibt: „Der Spruch ist keiner hebräischen Schrift entnommen, sondern aus dem Deutschen ins Hebräische übersetzt worden." Diese Auskunft verdankt er sicherlich dem Rabbiner Dr. Jakob-Dortmund, mit dem er den Wortlaut vom philologischen Gesichtspunkte aus durchgesprochen hatte. M. E. ist nun einer solchen Auskunft eines Rabbiners, der doch im hebr. Schrifttum, auch der späteren Zeit, wohl bewandert zu sein pflegt, entsprechendes Gewicht beizulegen. Auch Meisels hat ja die Möglichkeit, daß hier eine Übertragung aus dem Deutschen ins Hebräische vorliegen könne, bereits ausgesprochen. Da ich jedoch selbst immer wieder von Zweifeln geplagt wurde, setzte ich mich nochmals mit einem deutschen Fachgelehrten auf dem Gebiete der altjüdischen Theologie und der Rabbinica, Prof. Paul Fiebig-Leipzig, in Verbindung und bat ihn um Aufklärung: aber auch dieser wußte mir keine Stelle zu nennen, an der der Spruch stehen könnte. Es scheint mir jetzt ganz ausgeschlossen, daß die Dichterin, die zwar sehr bibelfest war, in eine spätjüdische oder rabbinische Schrift Einblick genommen und dort etwa den Spruch vorgefunden, oder daß Werner v. Haxthausen ihn ihr aus einer solchen (auch nicht einer kabbalistischen![31]) vermittelt habe (denn dieser verlegte sich allein auf das Studium des Alten Testamentes).

Bei dem Spruche der Novelle, der ja so vollkommen der jüdischen Auffassung entspricht, handelt es sich allerdings um ein markantes Beispiel des in jüdischen Schriften, besonders auch nachchristlichen, so häufig begegnenden Dogmas des *ius talionis*. Der Gedanke erscheint ja bekanntlich auch schon im Alten Testament in dem Grundsatze *Auge um Auge, Zahn um Zahn*[32], der dem Leser der

[29] In seinem Buche „Drei deutsche Frauen", Warendorf, o. J. (1916). Vgl. auch Droste-Bibliogr. unter Nr. 629 u. 766.

[30] Nicht nur diese!

[31] S. Vetter, Ausgabe in den „Turm-Büchern", Bd. 6 (1948).

[32] S. 2. Mose 21, 24; 3. Mose 24, 19–20; 5. Mose 19, 21. Vgl. auch den Artikel von P. Fiebig, „Auge um Auge, Zahn um Zahn". Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1916, 37. Bd., S. 486 ff. – Sicher gehört auch der Spruch ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν aus dem N. T. (Mark. 4, 24; Matth. 7, 2) hierher: offenbar urspr. ein jüdischer Spruch, der dann von den Evangelisten christlich umgedeutet wurde.

Novelle auch wieder aus dem Munde des Weibes des erschlagenen Juden Aaron entgegenschallt und auf den wir schließlich auch am Ende des *Aktenberichtes* stoßen, wo es heißt: *Blut für Blut, Leben für Leben.*

Es erhebt sich nun endlich noch die Frage: woher hat die Dichterin die hebr. Fassung des Spruches?

Die Dichterin hat zwar eine reiche wissenschaftliche Bildung besessen und sich mit einer ganzen Anzahl von Sprachen befaßt; des Hebräischen aber ist sie nicht mächtig gewesen. Also muß ein anderer ihr den deutschen Wortlaut ihres Spruches übertragen haben. Es ist nun bis jetzt nicht möglich gewesen, den Übersetzer eindeutig zu benennen. Franzos vermutet, daß die hebr. Fassung von dem Hauskaplan der Dichterin stamme. Jedoch ist diese Annahme in keiner Weise begründet. Soweit ich sehe, kommt als einziger aus dem ganzen Verwandten- und Bekanntenkreise der Dichterin der schon erwähnte Werner v. Haxthausen (1780–1842) als Übersetzer in Frage, auf den auch Capitaine hinwies. Dieser „geistreichste Mann seiner Familie" (Kreiten), hoch geschätzt von Goethe, bestaunt von Johannes von Müller wegen seiner ungewöhnlichen Sprachkenntnisse, seines Fleißes und seines Scharfsinns, verstand nicht weniger als 16 Sprachen. Er trieb auch intensiv die Orientalia, zumal das Hebräische, zusammen mit dem Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg, dem berühmten Klopstockschwärmer, der ihn ungemein liebte. Mit Werner v. H. hat die Dichterin in lebhaftem Verkehr gestanden, 1825 weilte sie sogar ein halbes Jahr in Köln bei ihm. Einem solchen Sprachgenie ist die anständige Übersetzung des bekannten Spruches sehr wohl zuzutrauen[33].

Merkwürdig lauten die Urteile, die von verschiedenen Seiten über die hebr. Fassung gefällt worden sind: sie sind fast durchgehends negativ. Meisels charakterisiert sie als „nicht nur ungrammatisch", sondern „ihrer Fassung nach auch ganz unhebräisch", herrührend von einem Manne, „der das Hebräische nur mangelhaft beherrschte". Etwas vorsichtiger ist das Urteil Loewenbergs und das des Rabbiners Dr. Jakob-Dortmund, dem Schulte K., wie er angibt, die Textfassung im Erstabdruck zur Begutachtung vorlegte (was freilich nicht ganz den Tatsachen entspricht)[34]. Trotz alledem bin ich der Ansicht, daß wir in der Urfassung eine recht brauchbare Übersetzung vor uns haben. Ich hatte den Satz auch Paul Fiebig vorgelegt und freue mich, daß er in der günstigen Beurteilung der Übersetzungsleistung mit mir übereinstimmte. Er schrieb mir: „Falls der hebr. Text eine Übersetzung des deutschen ist, ist der hebräische eine geschickte Übersetzung". Prof. Fiebig ist mir der einzige Eideshelfer geblieben.

[33] Leider kann ich hier auf diese bedeutende Persönlichkeit nicht weiter eingehen und muß auf die einschlägige Literatur verweisen: Biographie Werners in der „Allgem. deutschen Biographie", 11. Bd., s. v. „Haxthausen" (1880); Joseph Gotthardt (Medebach), „Aus der Jugendzeit des Freiherrn W. v. H." (in „Hist.-polit. Blätter für das kath. Deutschland"). 152. Bd., II (1913); E. Arens, „Werner v. H. und sein Verwandtenkreis als Romantiker" (1927). S. 33ff. u. 92f.

[34] Die Judenbuche usw. (1925), S. 237, zu Zeile 5768 des Entwurfes „b".

(Ich muß es mir leider an dieser Stelle versagen, auf die etwas verwickelten Handschriftenverhältnisse der *Judenbuche* einzugehen, die ich sehr genau untersucht habe, und aus deren Betrachtung manches Licht auf die hebr. Inschrift und ihre zunehmende Fehlerhaftigkeit fällt.)

Albert Köster, der Herausgeber der Novelle in den „Wiesbadener Volksbüchern", hat aus dem Übelstande der Textzerrüttung eine radikale Folgerung gezogen und den hebr. Spruch unter leichter Änderung des umstehenden deutschen Wortlautes einfach weggelassen. Köster hat darin Vorläufer gehabt[35] und Nachfolger gefunden. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob dieses Verfahren zu rechtfertigen ist, da auf diese Weise der Novelle ein auffälliges Charakteristikum genommen wird.

Bekanntlich bereiten in der hebr. Schrift die Vokalzeichen immer einige Schwierigkeiten, und gerade dieser Umstand ist in allen Ausgaben die Quelle zahlreicher Versehen geworden. Der Herausgeber der *Judenbuche* bei J. Beltz (3. Aufl. 1930)[36] hat darum seinerseits die Vokalzeichen ganz beiseite gelassen. In gewisser Beziehung mag er damit im Rechte sein. Denn in Wirklichkeit haben die Juden bei allen monumentalen Aufschriften von jeher einzig und allein die reine Konsonantenschrift ohne Bezeichnung der Vokale und Akzente angewandt. Selbstverständlich sind auch von den Juden in die Rinde jenes Baumes nur Konsonanten eingeschnitten worden. Trotzdem sind wir nicht befugt, hier die Vokalzeichen wegzulassen. Der Erstdruck ergibt klar und deutlich, daß die Dichterin (ihrer offenbar von Werner v. H. stammenden Vorlage folgend) die Vokalzeichen gesetzt wissen wollte. Die Tatsache, daß in allen ersten Drucken, die die hebr. Fassung überhaupt bieten, die Vokalzeichen gesetzt sind, zeugt m. E. außerdem dafür, daß wir es hier mit einer sekundären gelehrten Übersetzung zu tun haben. – Nach dem Sinne des Übersetzers hat der Text den grammatischen und syntaktischen Gesetzen der klassischen hebr. Sprache zu entsprechen und müssen die Worte nach dem üblichen, von den Masoreten als verbindliche Norm ausgebildeten Vokalisationssystem punktiert werden. Spätjüdische Freizügigkeit hat hier nichts zu suchen.

Da wir nun ein Manuskript der Novelle, in dem der hebr. Spruch zu finden wäre, nicht besitzen, da uns auch die erste Niederschrift des hebr. Epigramms, die vielleicht auf einem besonderen Zettel gestanden hat, verloren ist, bleibt nichts weiter übrig, als für die endliche Konstituierung des Wortlautes rein philologisch auf die nächstältesten Quellen, d. h. in unserem Falle auf die ersten Drucke zurückzugehen. Es kommen in Frage: 1. Der Erstabdruck im „Cottaschen Morgenblatt" (1842); 2. „Letzte Gaben" (1860) und „Gesammelte Schriften", hrsg. von L. Schücking (1878); 3. Heyse und Kurz, „Deutscher Novellenschatz",

[35] Schon der erste Nachdruck im „Westfäl. Anzeiger", Jahrg. 1842, hat (S. 114) den hebr. Text nicht wiedergegeben.

[36] In der Sammlung „Aus deutschem Schrifttum und deutscher Kultur", 164. Band. (Übrigens hat hier die Textverderbnis ihren Höhepunkt erklommen.)

IV. Serie, Bd. 6 (1876), die erste Einzelausgabe (S. 112); 4. Kreiten, Bd. 4 (1886), S. 101. Ich muß es mir aus Gründen der Raumersparnis wieder versagen, die einzelnen Lesarten dieser verschiedenen Ausgaben hier nochmals abzudrucken, die Entstehung der zahlreichen Fehler zu verfolgen und den ganzen ausgedehnten philologischen Apparat zur Begründung meiner Textkonstitution hier auszubreiten. Vielmehr gebe ich im folgenden einfach meine Emendation wieder, indem ich auf Akzente usw. verzichte und nur das Pausazeichen Sillûq + Sōph pāsûq hinzufüge. Die daran sich anschließende Umschrift trennt die einzelnen Kola ab. Die Inschrift muß lauten:

אִם תַּעֲבוֹר בַּמָּקוֹם הַזֶּה יִפְגַּע בָּךְ כַּאֲשֶׁר אַתָּה עָשִׂיתָ לִי׃

= *'îm ta'ᵃbhôr bammâqôm hazzèh,*
jiphga' bākh,
ka'ᵃšèr 'attāh 'āśîthā lî.[37]

Ich füge noch eine möglichst genaue, sich ganz eng an das Hebräische anschließende Rückübersetzung bei, in welcher unbedenklich alles weggelassen werden kann, was in Klammern steht und nur hinzugesetzt ist, um möglichste Deutlichkeit und Ausschöpfung des hebr. Wortinhaltes zu erreichen[38]. Sie lautet: „Wenn du (wieder einmal) an diesem Orte vorüberkommst, (so) wird es (wie ein Dämon)[39] über dich herfallen, (gleich) wie du mir (gegenüber es) getan hast"[40].

Bei der Dichterin heißt der Satz: *Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast.*

Es soll jedem überlassen bleiben, zu beurteilen, welche der beiden Fassungen die farbkräftigere ist.

[37] Zeichen wie bh, kh, ph, th sollen dabei die den Lauten b, k, p, t entsprechenden Spiranten bedeuten; z entspricht dem französ. z. – Das „quieszierende", am Ende eines Wortes stehende „He", das nur als Vokalbuchstabe dient und seinen Konsonantenwert verloren hat, habe ich auch (mit „h") wiedergegeben.

[38] Die bisher besten Emendationen finden sich bei J. Schwering, „Sämtl. Werke", Bd. 5, S. 74, und R. Fritze, „Der Anteil Annettes v. Dr.-H. an L. Schückings Werken", Diss. Greifswald. (Dort S. 54 eine Emendation von Fritze-Lidzbarski.)

[39] P. Fiebig machte mich darauf aufmerksam, daß das Verb „*paga*" gern von Plagegeistern und Dämonen gebraucht wird.

[40] Wer den hebr. Satz in möglichst einfacher Umschrift darbieten will, mag ihn – allerdings höchst unvollkommen – etwa so wiedergeben: „Im taawor bammaqom hazzäh, jifga bach, kaaschär attah asitha li."

Forschungsbericht.

Bemerkungen zu Technik und Geist der populären Biographie.

Am Beispiel von Otto Heuscheles „Herzogin Anna Amalia“[1].

Von

Friedrich Sengle (Köln).

Seit dem Ende des ersten Weltkrieges hat die von Dichtern oder Publizisten geschriebene populäre Biographie einen gewaltigen Aufschwung erlebt und droht die wissenschaftliche vollständig zu verdrängen. Diese Entwicklung ist in ganz Europa zu beobachten und nur ein Symptom der überall, in den verschiedensten Gestalten, sich ausbreitenden Massenkultur. Sie dürfte aber in Deutschland besonders akut geworden sein, nicht nur durch die Verarmung der Intellektuellen und die daraus resultierende Lage des wissenschaftlichen Buchhandels, sondern auch aus innerwissenschaftlichen Gründen. Zahlreiche deutsche Forscher bezweifeln den wissenschaftlichen Wert der Biographie, sie betrachten sie schon in ihrer Idee als Popularhistorie, im besten Falle als Hilfswissenschaft, und fördern dadurch, ohne es zu wissen, den Anspruch und den Siegeszug der Dilettantenbiographie. Zu diesem Methodenstreit haben wir uns an anderer Stelle bereits geäußert[2]; hier soll nur die wissenschaftliche Biographie von der populären abgegrenzt und dadurch indirekt das Bewußtsein ihres eigenständigen Wertes und ihrer Notwendigkeit wiederhergestellt werden.

Es gibt Dilettantenbiographien, die nichts weiter als das Exzerpt einer wissenschaftlichen Biographie oder aber vollkommen unwahre, sensationelle Kolportage sind. Wollten wir von solchen Beispielen ausgehen, so würde der Sinn unserer Kritik verfehlt; denn sie will nicht polemisch, sondern klärend, ein Akt der Besinnung sein. Wir wählen einen Biographen, der nicht nur ein beliebter Schriftsteller und kluger Kopf, sondern akademisch gebildet ist und für den Geist der Wissenschaft aufgeschlossen blieb, der überdies dem Referenten landsmannschaftlich verbunden ist und ihm, abgesehen von der exakten Frage nach den Quellen, freundlich Auskunft gegeben hat. Sein Werk ist, als populäre Biographie genommen, durchaus verdienstvoll; und es sei ausdrücklich festgestellt, daß durch die wissenschaftliche Kritik, die hier notwendigerweise einseitig hervortreten muß, dieses Verdienst nicht angetastet werden soll. Im Wohnort, ja sogar im Bekanntenkreis des Referenten ist das schöne, liebenswürdige Buch viel gelesen und gelobt worden. Eben dadurch wurde ihm die Publizistenbiographie zum Problem.

Heuschele äußert sich, im Gegensatz zu vielen Schriftstellern, über die Gelehrtenbiographie nicht verächtlich. Er neigt im Gegenteil dazu, die Grenzen zwischen populärer und wissenschaftlicher Biographie zu verwischen. In einem Brief an den Referenten schreibt er: „Ich sehe zunächst zwischen beiden keine Gegensätze im strengen Sinn, vielmehr scheint es mir, als liege es in der Natur der Sache, daß sowohl der Wissenschaftler als auch der Dichter zur Biographie gelangen muß. Die Geschichte zeigt überdies an einer ganzen Reihe von Beispielen, daß dies immer wieder geschehen ist, gehört

[1] Otto Heuschele, Herzogin Anna Amalia. Die Begründerin des weimarischen Musenhofes. Münchener Verlag: 1. Aufl. 1.–5. Tausend, München 1947; 2. Aufl. 6.–10. Tausend, München 1949.

[2] Das Problem der modernen Dichterbiographie. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgesch., 26. Jg. (1952).

doch die Darstellung und Gestaltung des Menschen und seines Schicksals mit den Mitteln der Sprache zu den eigentlichen Aufgaben des Dichters. Freilich hat sich der Dichter, wenn er zur Biographie kommt, mit derselben Strenge an die gegebenen Tatsachen, an die Quellen zu halten wie der Wissenschaftler. Seine schöpferische Phantasie hat sich der darstellerischen Phantasie unterzuordnen. Ich persönlich jedenfalls lehne alle jene Biographien ab, die gewissermaßen eine schlechte Mischung von Dichtung und Wissenschaft darstellen, das heißt jene halb romanhaften, halb essayistischen Mischformen, wie sie in den letzten Jahrzehnten in unserem Schrifttum aufgetreten sind und anscheinend einem Bedürfnis einer breiten Leserschicht ebenso entgegenkommen wie der Film, mit dem diese Darstellungen verwandt zu sein scheinen." Heuschele gibt zwar zu, daß bei einem Dichter die Form „von der Gestaltung der Sprache im Rhythmus des einzelnen Satzes bis zur Gesamtkomposition" eine größere Rolle spielt, und daß er nicht im gleichen Maße hinter seinem Werk zurücktreten kann wie der durchschnittliche Wissenschaftler. Doch scheint es ihm, „als seien die größten Biographien, die wir besitzen, auch die persönlichsten gewesen. Damit würde sich der Ring schließen, und die Grenze zwischen dem Wissenschaftler und dem Dichter hinfallen." Eine ähnliche Auffassung vertritt Werner Richter, der Biograph Washingtons, Ludwigs II. u. a.; zusammenfassend sagt er von der Biographie: „Sie muß sachlich vollkommen zuverlässig sein und doch ihre Quellen möglichst im Unsichtbaren halten; sie muß tatsachentreu bleiben, also auf alle eigenmächtige Erfindung verzichten und trotzdem die Spannkraft des Romans ausüben können, dem jede Erfindung erlaubt ist"[3]. Der populäre Biograph – das kennzeichnet die heutige Situation – ist „Dichter" und behauptet gleichwohl, dem Anspruch der wissenschaftlichen Wahrheit „vollkommen" genügen zu können. Er betont die „Tatsachen", und bemerkt nicht, daß er dabei von einem Wissenschaftsbegriff ausgeht, der ebenso problematisch ist wie die positivistischen Biographien, die er von seiner überlegenen Höhe aus zu verachten pflegt, die er aber fleißiger benützt als der Wissenschaftler in gleicher Lage und von denen er dadurch viel abhängiger ist, als ihm selbst zum Bewußtsein kommt. Denn die Geisteswissenschaft bildet in ihren Tatsachen, Ideen und sogar in ihren Darstellungsmitteln einen einzigen großen Zusammenhang. Aus diesem Gesichtspunkt, nicht nur vom schulmeisterlichen Standpunkt der „Richtigkeit" aus, muß die populäre Biographie beurteilt werden, wenn man nicht an der Oberfläche haften und dadurch die Legende vom Tod der akademischen Geschichtschreibung noch fördern will.

Die ursprüngliche Absicht Heuscheles war es, seiner brieflichen Mitteilung zufolge, eine „Kulturgeschichte von Weimar" zu schreiben. In der Tat: wir haben es hier nicht so sehr mit einer intimen, psychologischen als mit einer monumental-historischen Biographie zu tun. Sie versucht, das Bild des ganzen „Musenhofes" in seiner Entwicklung zu vergegenwärtigen, und ist daher verhältnismäßig materialreich. Trotzdem sind die Errata nicht eben häufig. Wenn Friedrich Ludwig Schröder, vermutlich in Anpassung an Corona Schröter, „Schröter" geschrieben wird (19), wenn sich Heuschele nicht ganz richtig über Wielands *Cyrus* und über seine Beziehungen zu Bodmer (60), über Mercks Mitarbeit am *Teutschen Merkur* (100, 168), über das *Faust*-Fragment von 1790 (258) ausspricht, wenn eine Formulierung Unkenntnis von Klingers späterer geistiger Entwicklung verrät (146), wenn er in Weimar das erste deutsche Hoftheater feststellen will (76), wenn er die Erscheinungsjahre der ersten *Agathon*-Ausgabe zur Hälfte verfehlt (62), so fallen solche und ähnliche Mängel nicht allzu schwer ins Gewicht, denn einmal können Druckfehler vorliegen, zum andern begegnet auch dem Wissenschaftler, der nicht ängstlich an seinen Zetteln klebt, gelegentlich, zumal bei einem so riesigen Stoff, ein derartiger Irrtum. Sehr viel bedenklicher stimmt es uns, wenn wir beobachten

[3] Über das Schreiben von Biographien, Deutsche Beiträge III (1949), 488.

müssen, wie Heuschele mit Bewußtsein ungenau verfährt. Er liest einen Brief aus dem Jahre 1802, in dem Wieland über den Tod seiner Gattin klagt, und schon behauptet er, Wielands Gattin sei 1802 (statt November 1801) gestorben (280). Nun ist es zweifellos in dem Zusammenhang, in dem die Stelle steht, ziemlich gleichgültig, wann Wielands Gattin gestorben ist. Warum läßt also Heuschele diese Jahreszahl nicht weg? Offenbar um den Eindruck einer geschichtlichen Tatsachentreue zu erwecken, der er doch, in dem beanspruchten Maße, bei seiner Arbeitsweise gar nicht gerecht werden kann.

Daß diese Sorglosigkeit nicht nur ein Einzelfall, sondern symptomatisch ist, macht ein anderes Beispiel wahrscheinlich. In Bodes Anna Amalia-Biographie, der wichtigsten Quelle Heuscheles, heißt es: „Die Göchhausen, eine Tochter des Eisenacher Schloßhauptmannes, scheint 1775 als Dreiundzwanzigjährige an den Hof gekommen zu sein; als Hofdame wurde sie im Dezember 1782 angestellt. Sie war klein und etwas verwachsen, ihr Gesicht war nicht eben häßlich, aber ohne Reiz und Glanz; nur ihr munterer Geist machte sie zu einer angenehmen Gesellin“[4].

Heuschele: „Von völlig anderer Art war Luise von Göchhausen, die im Jahre 1775 als Dreiundzwanzigjährige an den Hof von Weimar kam, zunächst als Gesellschafterin der Herzogin Anna Amalia und seit 1782 als ihre erste Hofdame. Dieses kleine, verwachsene Hoffräulein, eine Tochter des Eisenacher Schloßhauptmannes, war bis zu Anna Amalias Tode ihre treue und unzertrennliche Begleiterin“ (167). Heuscheles Satz macht den Eindruck großer Genauigkeit. Bei Bode bleibt manches unklar: Ist sie wirklich 1775 an den Hof gekommen? War sie sofort Anna Amalias Gesellschafterin? Wurde sie schon 1782 erste Hofdame? Bei Heuschele sind diese Unklarheiten restlos beseitigt, sogar das kleinliche „etwas“ bei verwachsen stört ihn. Aber dürfen wir annehmen, daß er alle diese Dinge besser weiß als Bode, an den er sich doch sonst nur allzu deutlich anschließt? (Sogar die Herkunft vom Eisenacher Schloßhauptmann, die zunächst ausgelassen ist, wird im zweiten Satze nachgeholt.) Offenbar denkt er: diese Einzelheiten sind nicht so wichtig. Wie steht es aber nun mit dem Ethos der Tatsachentreue? Deutlicher ist, am Ende der zitierten Stelle, etwas anderes, nämlich Heuscheles Bedürfnis, das Charakteristische durch Sentiment zu ersetzen. Er hat, weil er nicht entfernt so innig wie der ältere Biograph in der Welt von Weimar lebt, kein deutliches, „lebendiges“ Bild von der Göchhausen, aber ist jederzeit bereit, sich für sie und für die andern Gestalten Weimars zu begeistern.

Bleiben wir aber vorläufig noch beim Tatsächlichen. Wir haben behauptet, der „moderne“ Biograph werde leicht vom positivistischen abhängig. Tatsächlich wäre es um ihn übel bestellt, wenn er seine Arbeit nicht benützen könnte; denn der Leser verlangt von ihm, wie jeder Verleger versichert, das Dokumentarische und Gegenständliche, und wo könnte er, der mehr oder weniger rasch mit seinem Buche fertig sein muß, es so bequem finden wie beim alten Biographen? Dafür eine zweite Stelle, die etwas ausführlicher sein muß, die Beschreibung des Parkes von Tiefurt.

Bode: „Wer in Amaliens Bereich eintrat, las über dem Eingang die Verse:

Hier wohnt Stille des Herzens . ...

Schritt der Wanderer weiter, so forderte ihn eine altarähnliche Denksäule, die mit einer Lyra und zwei Masken gekrönt war, auf, *Mozart und den Musen* seine Gedanken zu widmen. Anderwärts sah man die Büsten von Herder, Wieland und Goethe ... Ernster sprach ein mit der Aschenurne gekrönter Bau, der an Amaliens Bruder Leopold erinnerte; doch seines Todes konnte man mit Freude gedenken, denn er hatte ihn gefunden, als er bei Frankfurt an der Oder bei einer Überschwemmung zur Rettung be-

[4] Wilhelm Bode, Amalie Herzogin von Weimar, 2. Auflage 1909, II, 35/36.

drohter Mitmenschen den Kahn in den reißenden Strom lenkte . . . Auf freiem Wiesenplane erhob sich ein runder antiker Tempel, dessen Dach auf sechs schlanken Säulen ruhte; Rosen und Jelängerjelieber wanden sich um die Säulen, und in der Mitte des kleinen Heiligtums war das Geschwisterpaar Kaunos und Biblis, das Mädchen den Bruder in allzuheißer Liebe umschlingend, in Stein gebildet. Wer dann auf die Höhe stieg, um einen Überblick über die ganze Idylle zu haben, dem plauderte eine Inschrift am Sockel einer antiken Vase zu:

Steile Höhen besucht die ernste, forschende Weisheit,
Sanft gebahnteren Weg wandelt die Liebe im Tal.

Von Goethe ist diese Inschrift, von ihm auch diejenige auf dem Steine, der Wielands Lieblingsplatz im Waldesdunkel zeigt:

Wenn zu den Reihen der Nymphen . . ." (II, 52/53).

Heuschele: „Schon die Verse, die den Eingang schmückten, verrieten dem Gast etwas von dem Geist, der ihn hier erwartete:

Hier wohnt Stille des Herzens . . .

Im Park waren die Büsten Goethes, Herders und Wielands als Zeichen des Dankes und der Verehrung aufgestellt, eine Leier mit zwei Masken auf einer Säule ruhend, war dem Genius Wolfgang Amadeus Mozarts gewidmet. Ein großes mit einer Urne gekröntes Denkmal erinnerte an Anna Amalias Bruder Leopold, der 1785 bei der Rettung im Hochwasser der Oder untergehender Menschen den Tod fand. Ein antiker Tempel spannte sich über dem Geschwisterpaar Kaunos und Biblis, während der Sockel einer antiken Vase, die auf der höchsten Höhe des Parkes stand, die Goetheschen Verse als Inschrift trug:

Steile Höhen besucht die ernste, forschende Weisheit,
Sanft gebahnteren Pfad wandelt die Liebe im Tal.

Daß Wielands Lieblingsplatz im Park durch eine besondere Inschrifttafel ebenfalls mit Goetheschen Versen bezeichnet wurde, deutet auf die Gunst hin, die dieser Dichter, der als erster an den Hof von Weimar gekommen war, noch immer genoß und bis zu Anna Amalias Ende genießen sollte.

Wenn zu den Reihen der Nymphen . . ." (195/6).

Wir wollen nicht fragen, ob es einem Publizisten erlaubt ist, einen „veralteten Biographen" in dieser Weise zu benützen. Wir fragen: was ist bei Heuschele origineller und besser? Etwa die Ersetzung von „Überschwemmung" durch „Hochwasser" (in einem schlechteren Satz) oder die Umstellung der Namen Herder, Wieland und Goethe (!) oder die Einfügung einer überflüssigen Jahreszahl? Warum nennt er Kaunos und Biblis, wenn er ihre Geschichte wegläßt? Kann er sie bei seinen Lesern eher voraussetzen als Bode oder klingen nur die Namen so schön? Ohne Zweifel: sie bewegen das Herz wie die Worte „Dank" und „Verehrung" bei Herder, Wieland und Goethe, wie das Wort „Genius" und die klangvollen Vornamen bei Mozart, wie der Hinweis auf die Gunst, die Wieland „bis zu Anna Amalias Ende genießen sollte." Rhetorische amplificatio, kein Durchdringen und Neubilden des Gegenstands!

Der Verfasser würde mit Recht geltend machen, daß die meisten Partien seines Buches selbständiger sind als die hier zitierten. Wenn wir es nur mit einem Plagiator zu tun hätten, wäre unser Thema uninteressant. Worin liegt nun diese Selbständigkeit?

Mit dem Hinweis auf das alles durchdringende Sentiment haben wir schon einen eigentümlichen Wesenszug dieser Biographie und vieler derartiger Biographien erkannt. Heuschele selbst nennt das Werk in dem Brief an den Referenten ein „Bekenntnisbuch". Es wurde in den Jahren 1942 und 1943 geschrieben und sollte im Widerspruch zum Kulturbetrieb der Hitlerzeit das Bild einer „organisch gewachsenen, im Persönlichen verwurzelten Kultur" aufrichten. Derartige Antriebe widersprechen der Geschichtswissenschaft in keiner Weise. Die Frage ist aber, ob das seelische und ideelle Bestreben des Verfassers sich an dem Gegenstand wirklich bewährt, ob eine unauflösliche Einheit von Subjekt und Objekt und damit ein echtes geschichtliches Bild entstanden ist. Uns will scheinen, daß das leider nicht der Fall ist, daß vielmehr aus dem jeweiligen geschichtlichen Material Bekenntnisse abgeleitet werden, die unbewiesen sind und damit isoliert neben dem geschichtlichen Bericht stehen. So wird z. B. der Passus über das *Tiefurter Journal* mit folgenden Worten eingeleitet: „Es scheint tief mit der deutschen Art und dem Wesen des deutschen Geistes übereinzustimmen, daß dies (die Vereinigung der großen Geister zum gegenseitigen Austausch) nicht in einem Schloß in einer großen Stadt, sondern hier draußen in Tiefurt in einem kleinen Landhaus, das damit zum Herzen einer geistigen Welt wurde, geschah" usw. (199). Drei Seiten später machen sich die Quellen bemerkbar. Der Verfasser erwähnt das *Journal de Paris*, auf welches das *Tiefurter Journal* Bezug nimmt, ja sogar die *Correspondence Littéraire, Philosophique et Critique*. „Diesen großen und exklusiven Unternehmungen suchte man nun in Tiefurt etwas Eigenes und Eigentümliches entgegenzustellen" (202). Im Folgenden werden wie in den positivistischen Quellen Einzelheiten vom Tiefurter Journal berichtet. Von dem „Eigenen", dessen Herausarbeitung (etwa im Vergleich mit den französischen Zeitschriften) man nach allem erwarten darf, ist nicht die Rede und kann bei der Arbeitsweise des Verfassers auch gar nicht die Rede sein. Trotzdem wird bald darauf wieder von der „deutschen Art" gesprochen. Es geht hier nicht um die Abhängigkeit vom Zeitgeist, die (bei allem Widerspruch!) fühlbar bleibt, sondern um die Oberflächlichkeit der historischen Methode – die freilich immer leicht zur Abhängigkeit vom Zeitgeist oder von den Lieblingsideen des Autors führt.

Der Verfasser hat, wie viele populäre Biographen, ein besonderes Interesse für die Frauen der Geschichte. Daraus erklärt sich schon die Verwandlung der „Kulturgeschichte von Weimar" in eine „Herzogin Anna Amalia". (Die Titelfrage, die eine so verhängnisvolle Bedeutung beim Buchhandel hat, wollen wir in Heuscheles Fall beiseite lassen.) Da nun für ihn Anna Amalia die Verkörperung der Rokokokultur ist, braucht er eine Frau, die die Wendung zur Klassik begreiflich machen kann. Er findet sie in der Herzogin Luise. Aus ihr sprach „der Geist edelster deutscher Klassik am frühesten". „Sie hat diesen Geist nicht erst in Weimar in sich aufgenommen, vielmehr war sie es, die ihn mit nach Weimar brachte" (108). Goethe empfing „von ihrem reinen Dasein, wohl auch von ihrem stillen Duldertum jene inneren, seelischen Anregungen", die ihn befähigten, *Iphigenie* und *Tasso* zu schreiben. Weder Euripides noch Racine – um nur diese Voraussetzungen des frühklassischen Dramas zu nennen – werden der Erwähnung gewürdigt, denn es kommt nicht auf den Geist, sondern nur auf die „Seele" an.

In der frühklassischen Periode Weimars macht sich unbestreitbar noch manches von der Sentimentalität der vorangehenden Jahrzehnte bemerkbar. Aber man kann nicht behaupten: „Liebe und Freundschaft wurden wie nie zuvor gefeiert" (155). Diese Bemerkung verrät, daß Heuschele keine Vorstellung vom Verlauf der Empfindsamkeitsepoche hat. Er verkennt die Mäßigung des Gefühlslebens, die im Durchgang durch den männlichen Sturm und Drang und in der Hinwendung zu den konkreten Gegenständen der Natur und Geschichte erreicht wurde. Und damit das Klassische dieser Periode!

Die andere Auffassung kommt eben dem konventionellen irrationalistischen Denkschema mehr entgegen: es zeigt sich an vielen Stellen, zum Teil in komischer Weise, so wenn etwa bei der Einladung Goethes nach Weimar, nachdem schon von den eingehenden Gesprächen mit Karl August die Rede war, behauptet wird, daß „sie sich gleichsam wortlos einander gaben" (119). In die gleiche Sphäre gehört es, wenn fortwährend das „Schicksal" bemüht wird. (Es fehlt zur vollkommenen Popularität nur noch die Astrologie!) Das Schicksal legt „Faden um Faden auf die Spule" bis zur „Vollendung seines Geflechts". Von den Mühsalen und Unzulänglichkeiten dieses klassischen Weimar hört man viel weniger als bei Bode. So ist das Buch gerade das nicht, was man zuerst bei einem Dichter erwarten könnte: nämlich hellsichtig, plastisch und die persönliche Stellungnahme herausfordernd. Wie eine süße leichte Musik bietet sich die Geschichte Weimars dem Leser dar.

Man kann die Aufklärung bekämpfen, man müßte aber etwas über ihren Verlauf wissen, wenn man Anspruch auf Tatsachentreue erhebt. Heuschele sieht, wieder einer schematischen irrationalistischen Vorstellung folgend, Herder nur als Anti-Aufklärer und behauptet entsprechend, die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* seien „ohne Zweifel der gewaltigste Schritt, der in dieser Epoche getan wurde, um das Weltbild der Aufklärung zu überwinden" (181). Wir wollen nicht Beispiele häufen. Ich hoffe, es ist zur Genüge deutlich geworden, daß gerade die innere Tatsachentreue, auf die es mehr ankommt als auf die äußere – denn man kann auch positivistisch lügen! –, hier, wie in fast allen populären Biographien, nicht verwirklicht wird: sie ist an ein gründlicheres Wissen und an eine geduldigere Bemühung um die Quellen, als man von einem Publizisten erwarten kann, gebunden.

Ein letztes wesentliches Merkmal dieser Biographie wurde schon angedeutet. Nicht nur das Sentiment, sondern auch die Reflexion behauptet gegenüber dem Gegenstand einen eigenen Bereich: sie emanzipiert sich essayistisch von der biographischen Erzählung. Die klassische Forderung *Bilde Künstler, rede nicht!* wird hier weniger erfüllt als von manchem zünftigen Historiker. Der wissenschaftliche Biograph wird vom Stoff bedrängt. Er kann nur in mühsamer Scheidung zwischen Wichtigem und Unwichtigem eine befriedigende Form und einen maßvollen Umfang seines Werks erreichen. Er wird nach möglichster Dichte streben und seine Ideen hinter der Darstellung zurücktreten lassen. Mit Erstaunen wird er daher bemerken, wie Heuschele es fertigbringt, sich immer wieder in überflüssigen oder doch wenig besagenden Reflexionen zu ergehen, z. B.: „Ist doch Kultur nichts anderes als das Ergebnis des Gebens und Nehmens der höheren Lebensgüter. Kultur wächst und blüht in dem Maße, in dem das Menschentum selbst wächst und blüht" (176). Oder: „Es liegt ein tiefes Geheimnis um dieses Geben und Nehmen. Im Nehmen muß eine Kraft liegen, die auf den Gebenden zurückstrahlt und ihn dadurch zu immer neuer Produktivität entzündet. Es ist ein wundervolles Strömen und Wiederströmen der geistigen Kräfte, das sich in solch einer Gemeinschaft äußert . . ." (262). In dieser Weise immer wieder; es ließe sich eine ganze Aphorismensammlung ausziehen. Man bedenke: in einem Buche, das auf 320 Seiten das lange Leben Anna Amalias und die Geschichte des Weimarer Musenhofs erzählt! Bode benötigte fast den doppelten Umfang. Die Gründe dieses Verfahrens? Der populäre Biograph wird eben nicht vom Stoff bedrängt – weniger als frühere Dichter bei der Abfassung eines Dramas, z. B. Schiller beim *Wallenstein*. Er schwebt über dem Stoff, und um überhaupt etwas Eigenes zu geben, muß er zwischen den Partien, die er mehr oder weniger exzerpiert, Räsonnements oder Bekenntnisse einlegen. Denn: man kann einen historischen Gegenstand ohne eingehendes Quellenstudium unmöglich von Grund auf neu sehen und neu aufbauen; in der älteren Biographie, die bei solchen Autoren die wichtigste Quelle zu sein pflegt, ist diese Sicht durch die ausgewählten

Vorgänge und Zitate bereits festgelegt oder zumindest vorgeformt. Der Dilettantenbiograph hat zu wenig Bewegungsfreiheit, um wirklich schöpferisch sein zu können.

Aus dieser peinlichen Situation erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß die populären Biographen, sofern sie keine Schwindler sind, sogar in der Darstellung wenig befriedigen. Sie können „schön", will sagen glatt schreiben, aber nicht konkret und „treffend", und darauf kommt es doch auch bei einer schriftstellerischen Leistung an. Ihre Darstellungskunst mag bedeutend sein, aber sie nützt ihnen bei der Abfassung einer Biographie wenig, da sie nicht aus dem vollen schöpfen können. Umgekehrt hat der wissenschaftliche Biograph wenigstens die Möglichkeit, Tatsachentreue und bildhafte Gestaltung miteinander zu verbinden. Es gibt, zumal auf dem Gebiet der politisch-historischen Wissenschaft, die dieses doppelte Ideal nie aus den Augen verloren hat, manches Beispiel für eine solche Meisterschaft.

Wenn die populäre Biographie mit ihrer ungefähren Wahrheit, mit ihren schönen Gefühlen, mit ihren gefälligen Gemeinplätzen trotzdem die große Masse des lesenden Publikums beherrscht, so ist dagegen nichts zu sagen. Aber der Forscher sollte nie aufhören, diesen Herrschaftsbereich der halben Wahrheiten durch neue gediegene Biographien einzudämmen, und der Gebildete sollte erkennen, daß die populäre Biographie keineswegs original und „modern", sondern eine abgeleitete Form ist, genauer, in fast allen Fällen, gesunkenes Kulturgut des 19. Jahrhunderts.

Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren: es liegt uns fern, die Leistung, die ein würdiger Biograph wie Heuschele im Dienste der Volksbildung vollbringt, zu bezweifeln. Die Wissenschaft ist keine Geheimlehre, und jedermann hat ein gutes Recht, ihre Arbeiten zu benützen und einem weiteren Publikum schmackhaft zu machen, soweit dies mit Anstand geschieht. Wir sind heute mit dem Titel eines Plagiators oder Fälschers sparsamer als die positivistischen Gelehrten, denn auch die ernsthafte Forschung kann, zumal in der Geisteswissenschaft, irren. Aber der Anspruch des belletristischen Biographen, wie er in den eingangs zitierten grundsätzlichen Äußerungen erhoben wurde, geht entschieden zu weit. Die begrenzte wissenschaftliche und selbst darstellerische Möglichkeit der populären Biographie kann nicht übersehen werden. Wie Heuschele dem Referenten mitteilt, war ein Essay zum 200. Geburtstag Anna Amalias (1939) die Keimzelle seiner Biographie. Wir könnten entsprechend, wenn dieser Begriff weniger Anstoß erregt, statt von Popular- oder Dilettantenbiographie auch von der „essayistischen Biographie" sprechen: der Unterschied zur wissenschaftlichen ist darum nicht geringer.

Besprechungen.

Friedrich Maurer, Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. (Bibliotheca germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie, herausgegeben von Walter Henzen, Friedrich Maurer und Max Wehrli, 1. Bd.) Bern und München 1951, A. Francke und Leo Lehnen. 283 S.

Es hält schwer, die Fülle der Ergebnisse dieses Buches zusammenzufassen. Man kann eigentlich nicht das Geringste überschlagen, weil alles seine organische Bedeutung hat. Damit käme man aber zu einem zweiten Buch über denselben Gegenstand. Trotzdem darf ein Versuch der kritischen Würdigung nicht ungewagt bleiben. – Von dem Zusammenstoß der lateinischen Worte und ihrer Inhalte, besonders der christlichen, mit dem deutschen Sprachschatz in althochdeutscher Zeit handelten neulich Theodor Frings und Werner Betz. Die frühmittelhochdeutsche Zeit in ihrer Auseinandersetzung mit dem lateinischen Wort und deren Folge für die deutsche Wortbedeutung ist größtenteils noch Brachland. Maurer behandelt die Worte *leit*, *ere*, *rache*, *sünde*, *buoze*, *gnade* und *minne* in einigen frühmhd. Denkmälern, besonders aber in den großen Epen der staufischen Zeit. In der Sprache der ahd. Zeit lebt der konkrete Gehalt am klarsten in *leit* „angetanem Bösen, Schmach, Beleidigung" und in *ere* „Anerkennung, Geltung". Erst in staufischer Zeit setzt sich die große Wende vom „Äußeren" zum „Inneren" (*leit* – „selbstverschuldetem Leid, Sünde, Schmerz"; *ere* – „ethischer Qualität, tugendhaftem Verhalten") endgültig durch. Vom Wort kommt Maurer zum Begriff, vom Begriff zum Problem. Er hat recht: Sprachgeschichte und Interpretation lassen sich nicht voneinander trennen. Wir wissen ja, daß Sprache, d. h. für die älteren Zeiten die Gesamtheit aller geschriebenen Worte, kein Eigenleben führt, sondern an sich ebenso tot ist wie die Wertgegenstände in einem Altertumsmuseum. „Tot" ist eigentlich nicht das richtige Wort, denn sie hat ja nie gelebt und wird niemals leben. Der Mensch mit seinem Geist und besonders mit seiner Dichtung lebt in ihr. Sprachgeschichte ist im Grunde die schwärzeste aller „schwarzen" Künste, das einzige Mittel, die Geister verschwundener Jahrhunderte zu beschwören. Mit der Sprachgeschichte reicht man am weitesten zurück ins Geheimnis: Mensch. So mußte Maurer vom Wort schließlich zum Problem kommen, ohne indessen in die Extreme einer idealistischen Neuphilologie zu geraten oder gar in eine Literaturbetrachtung, welche die Eigengesetzlichkeit der Dichtung nicht wahrhaben will. Auf der Grenzscheide frühmittelhochdeutscher und mittelhochdeutscher Dichtung steht ein Kapitel über Augustinus: *Leid* ist *malum*: *malum* ist *peccatum* in bewußtem Willensakt des Menschen; *malum* als *poena peccati* stammt von Gott. Feindesliebe, Verzeihung für jede zugefügte Beleidigung (für *leit*) zeigt sich nur bei den vollkommenen Söhnen Gottes, der großen Menge ist sie unerreichbar. Diese Heilslehre in lateinischer Wortprägung bildet den Angelpunkt in der Auseinandersetzung des germanischen Menschen mit dem von Süden heraufdringenden Christentum. – Mag man Maurers Interpretationen auch von einer heute vorherrschenden Philosophie als befruchtet betrachten – er deutet es selbst im Vorwort an: es sind Fragen, die durchzudenken auch dem heutigen Menschen nicht ferne liegt –, so soll das nicht so aufgefaßt werden, daß Maurer diese Philosophie unterbauen will – der Name soll wegen der unerfreulichen Extreme Tabu sein! Die Begleiterscheinung leidvoller Jahre, wo das Dasein des Menschen bedroht wird und der Mensch im Leid stecken bleibt oder sich auf die Heilslehre besinnt, ist nur ein Abglanz jener mittelalterlichen ethischen Umwälzung von der Forderung der Rache um zugefügte Beleidigung *(leit)* und der Sorge um Geltung in der Gesellschaft *(ere)* zur Verzeihung bis zur Feindesliebe. Im *Heliand* kommt bezeichnenderweise die alte Bedeutung von *leid* „Beleidigung" noch häufig vor, im Evangelienbuch überwiegt die Bedeutung „Schmerz, Kummer". In der salischen Zeit kommt *leit* in der Bedeutung von „angetanem Unrecht" bis „Sünde" vor. Nach der Bewegung, welche man mit dem Stichwort Reform von Cluny bezeichnet, kommt etwas Neues hinzu: in der Bejahung des diesseitigen Lebens tritt die Frage nach dem Sinn des Lebens in der

deutschen Dichtung stärker als bis dahin hervor. In den staufischen Dichtungen erscheint aufs neue die vorchristliche Ethik, daß derjenige, der in seiner Ehre gekränkt wird, d. h. sich *leit* antun läßt, Rache zu nehmen hat, wenn er seine Ehre behalten will. So spielt das Wort *ere* im Gefolge des Begriffes *leit* eine vorherrschende Rolle. Maurer führt uns von diesem Gesichtspunkt aus auf wahrhaft fesselnde Weise und ohne die Aufmerksamkeit durch graue Theorie zu überfordern, weswegen seine Ergebnisse denn auch so natürlich und überzeugend wirken, durch die *Nibelungen*[1], durch Hartmanns Werke (außer dem *Büchlein!*), Veldekes *Eneide*, Wolframs *Parzival* und *Willehalm* und schließlich am aufschlußreichsten durch den *Tristan* Gottfrieds.

In den *Nibelungen* ist es die Gestalt der Kriemhild, um die sich das Problem von *ere*, *leit* und *rache* entrollt. Obwohl *leit* auch „Schmerz" bedeutet, unterliegt es nach Maurers Belegstellen keinem Zweifel, daß *leit* noch vorwiegend „Beleidigung, Verunehrung" heißt. Kriemhild handelt nicht aus Rachsucht oder Habgier oder Grausamkeit, sondern um ihre *ere*, ohne sich allerdings zum christlichen Ethos, wie dieses sich in der Gestalt des Rüdiger zeigt, durchzuringen. Meines Erachtens wird nur diese auf einer Materialfülle der Wortgeschichte beruhende Interpretation der Kriemhild, wie auch der Brünhild, gerecht. Die letzte Frage freilich findet in den *Nibelungen* keine Antwort: mußte denn das einmal zugefügte Leid so zwangsläufig zum furchtbaren Ende führen? Daß Kriemhild schließlich in vorchristlichem Sinne bis zum Äußersten gegangen ist, dafür möchte ich freilich den Dichter nicht verantwortlich machen. Maurer glaubt, der Dichter habe die Frage nach dem Sinn solchen Geschehens in der Welt offengelassen, weil ihm selber die letzte Antwort gefehlt habe. Ich meine, in Rüdigers Gestalt hat der Dichter doch den Ausweg gezeigt, so daß er auch in Kriemhilds Fall den Weg zwar gewußt hat, aber, gebunden an die Überlieferung, dem sagengeschichtlichen Ablauf hat folgen müssen, vielleicht nicht einmal so ganz der Dinge bewußt, wie wir Heutigen sie nur sehen können. Was wäre übrigens sonst von dem ganzen *Nibelungen*epos noch übriggeblieben, wenn Kriemhild in christlichem Sinne den Weg zur Vergebung der zugefügten Verunehrung rechtzeitig gefunden hätte? Ebenfalls möchte ich bezweifeln, ob Wolfram absichtlich, wie Maurer glaubt, die vom *Nibelungen*dichter offengelassene Frage im *Parzival* zu lösen versucht hat. Am stärksten berührt der *Parzival* sich mit den *Nibelungen* in den Szenen, wo Parzival von Cundrie geschmäht und öffentlich entehrt wird. Gleichzeitig wird Gawan von Kingrimursel beleidigt. Ob Maurer aber im Versuch, den Sinn der Gawanbücher zu enthüllen, das Richtige in vollem Umfang getroffen hat, will ich dahingestellt sein lassen: „Das ist der eine Sinn der Gawanhandlung, daß sie als Ebenbild das Verhalten Parzivals in besonderem Licht erscheinen läßt. Ein anderer Sinn ist der: durch das Verschwinden Parzivals und das Hervortreten Gawans wird die Bedeutung seiner Verhärtung, wird die entscheidende Entwicklung, die sich an dieser Stelle anbahnt, wird die neue und ganz andere Art des Leidens, die hier beginnt, unterstrichen" (S. 121). Diese Interpretation enthält gewiß etwas Richtiges. Ich vermisse aber darin zu sehr etwas ganz anderes, ich meine, die Flucht aus dem Problem, die Freude an farbenschillernden Szenen, das unbekümmerte, draufgängerische Künstlertum, das Raffinement, wodurch denn letzten Endes gewiß eine Antithese zu der schwereren Parzivalhandlung entsteht. – Das Hauptproblem im *Parzival* ist jedoch Parzivals „Sünde", d. h. warum er die Frage unterläßt, durch die Amfortas geheilt worden wäre. „Nicht aus Mangel an *erbärmde* oder *triuwe* also unterläßt er die Frage, sondern einzig deshalb, weil er noch nicht reif genug ist zur richtigen Erkenntnis und Entscheidung . . . Er hat die beste Absicht und die lauterste Gesinnung, er überlegt genau und möchte es gern richtig machen, aber er *kann* es noch nicht", in theologischem Sinne ausgedrückt: Parzival ist, wie jeder Mensch, der Sterbliche, der unter der Last der Erbsünde gebückt geht. Erbsünde ist *malum*, ist *leit*, nicht aber *malum* als *peccatum*. Parzival hat also durchaus keine persönliche Sünde begangen. Ihn trifft keine Schuld. Nach seinem schmählichen Abgang von der Gralsburg und Cundriens Fluch folgt bei Parzival der religiöse *zwivel*, wie Maurer auch in dieser Frage mit Recht die ersten Verse des Prologs *(Ist zwivel herzen nachgebur / daz muoz der sele werden sur)* auf Parzi-

[1] Ich sage absichtlich *Nibelungen* und nicht *Nibelungenlied!* Nach *Leid* käme *Lied* für eine saubere Begriffstrennung in Betracht.

vals Zustand nach der Verunehrung bezieht. Parzival glaubt nicht mehr an Gott, d. h. an den Gott, den er sich in seiner *tumpheit* als oberstes Wesen gedacht hat und der ihn auf der Gralsburg so schmählich im Stich gelassen hatte. Erst allmählich und schließlich, als er schon reif dazu ist, äußerlich durch Trevrizent findet Parzival zu dem barmherzigen Gott, in dessen Dienst Vergebung für zugefügtes Unrecht und nicht Rache gepredigt wird. – Man fragt sich nun wohl, ob wir nicht im Begriff sind, den einstmals nur als Ritter betrachteten Parzival zu vermönchen! Gewiß braucht man nie aus dem Auge zu verlieren, daß Parzival eine Rittergestalt ist, dem germanisches Reckentum und höfische Hochkultur innewohnen. Das Christentum aber stempelt diese Gestalt zum Gottsucher, weswegen der *Parzival* ja auch durch Wolframs künstlerische Meisterschaft unvergänglich ist und jeder Generation ein Denkmal. Ist Parzival so gewissermaßen der vermönchte Ritter, so haben wir in dem historischen Wilhelm von Toulouse ein Beispiel, daß ein Ritter in der Tat zum Mönch wurde. In Wolframs *Willehalm* wird das ganze Problem von *leit – ere – rache* noch einmal in scharfer Antithese aufgenommen. Für die Heiden ist Rache für die verletzte Ehre das einzige Ziel. „Für Willehalm schließlich ist die Rache zunächst ganz selbstverständlich, nicht nur im Zorn, sondern auch bei ruhiger Überlegung; die beleidigte Ehre und Rache für angetanes Herzeleid ist ihm eines. Aber nach der zweiten Schlacht lernt er absehen von diesem Gedanken und Verzeihen üben." (S. 181f.) Wichtig ist auch ganz besonders, daß Maurer durch seine neue Interpretation zu dem Ergebnis kommt, daß der Schluß des *Willehalm* fehlt. Ludwig Wolff und Richard Kienast kamen auf anderen Wegen zu demselben Ergebnis. Ich glaube, daß man nun schwer noch an Bodo Mergells These von der gotischen Endgipfelstruktur des *Willehalm* (Wolframs Willehalm 1936 und im Anhang von Wolframs Parzival 1943) glauben kann. – Das Problem: Gott – Welt spielt auch in Gottfrieds *Tristan* die überwiegende Rolle. Ranke erblickte in der allegorischen Ausdeutung der Minnegrotte als einer Parallele zum Kirchengebäude die Verdrängung Gottes zugunsten der Minnegöttin. De Boor hat diesen Gedanken ausgebaut. Bei ihm wird der *Tristan*roman eine verkappte Legende. Hier setzt Maurers Kritik ein: Gott wird der Minne nicht untergeordnet. Nach anschließender Analyse der Komposition des *Tristan* kommt Maurer zum folgenden Grundgedanken über das Leid: das Leid in der ganzen Entwicklung des Begriffes, als Beleidigung, als Unglück, als Schmerz über den Verlust eines lieben Menschen, und ganz besonders als Angst um Ehre und Ansehen und als der „ausweglose Konflikt zwischen Ehrgebot und der alles bezwingenden *minne*" (S. 231) ist ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Lebens und wird in der schicksalhaften Verflochtenheit mit Freude von der Welt der *edelen herzen* bejaht. Auf Tristan angewandt, besteht der Konflikt aus der Bejahung der Liebe und der in der höfischen Ritterwelt unumgänglichen Sorge um die Ehre. Die Minnegrotte bildet nicht den Höhepunkt. Die Liebenden verlassen sie, weil es ohne die Gesellschaft keine Ehre gibt. Somit ist Gottfried ein „Realist", der in der Minne-Auffassung mit Walther (*herzeliebe*, nicht stilisierte, sondern persönliche Liebe) und, man möchte geneigt sein zu sagen, auch mit Veldeke übereinstimmt. Hebt Gottfried dabei nicht auch die Probleme des *Erec* und des *Iwein* Hartmanns aus der höfischen Stilisierung heraus und stellt er sie so nicht in leidenschaftlicher Weise in die Welt der Realität? So würde nicht nur das Formprinzip Gottfried mit Hartmann verbinden. Es ist ohne weiteres klar, daß in Hartmanns Werken, schon im *Erec*, stärker im *Iwein* das *leit*-Problem seine Bedeutung hat; im *Gregorius* ist im augustinischen Sinn *sünde* das *leit* und das *leit* ebenfalls die Strafe. Wie fast durchgängig in der neueren Hartmann-Literatur fehlt bezeichnenderweise auch in Maurers Hartmann-Kapitel das *Büchlein*, obschon *leit* darin in allen Schattierungen vorkommt, vgl. 317,495 „Unehre", 516,534 „Schmach", 150,228,276 „Strafe". – Aus dem Veldeke-Kapitel möchte ich nur hervorheben, daß Maurers Ausführungen über die rechte und falsche Minne in der neuesten Textkritik ihre Bestätigung finden.

Es sei abschließend noch einmal betont, daß Maurers Interpretationen von einer Fülle der Belegstellen für Wort und Begriff getragen werden. Für die Literaturgeschichte des Mittelalters ist Maurers *Leid* von entscheidender Bedeutung.

Rotterdam Cola Minis

Aloysia Rettler, Niederdeutsche Literatur im Zeitalter des Barock. (Schriften der Volkskundlichen Kommission im Provinzialinstitut für westfälische Landes- und Volkskunde, herausgegeben von W. Foerste. Heft 8.) Münster i. W. 1949, Aschendorff. VII, 207 S.

Zu den dunkelsten Kapiteln deutscher Literatur- und Geistesgeschichte gehört ohne Zweifel die barockzeitliche niederdeutsche Dichtung. Die literarischen Urkunden der Seinsbewältigung dieser niederdeutschen Generationsfolgen müssen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, erst aus Lokal- und Mundartzeitschriften mühselig zusammengesucht werden, oder es handelt sich sogar um spärliche Überreste, die nur in irgendeiner Stadt-, Schloß- oder Schulbibliothek aufzufinden sind. Angesichts dieser Lage überrascht es nicht, daß selbst W. Stammler in seiner „Geschichte der niederdeutschen Literatur" (1920) nur einen Bruchteil der aus dem Zeitalter des Barock überlieferten niederdeutschen Lebens- und Kunstdokumente behandelt. In mühevoller Kleinarbeit haben Forscher wie Agathe Lasch, Karl Theodor Gaedertz, Alfred Lowack, Wilhelm Bethke, Bruno Claussen, W. Foerste u. a. m. in diesem Niemandsland Wege gebahnt. Landschaftliche und gattungsgeschichtliche Zusammenhänge sind herausgearbeitet worden, eine wirkliche Gesamtdarstellung war aber erst seit dem Jahre 1936, in dem Conrad Borchling und Bruno Claussen ihre große niederdeutsche Bibliographie abschlossen, möglich.

In den für das „Sammeln und Hegen" ungünstigsten Jahren vor und nach dem Kriegsschluß wagte sich Aloysia Rettler an die Aufgabe heran, eine Gesamtübersicht über die dunkelste Strecke niederdeutschen Dichtens zu geben. Obgleich die Ergebnisse einer zweijährigen Sammeltätigkeit „zum größten Teil einmal feindlicher Vernichtung anheimfielen" (S. 1), und obgleich sie auf ihren vielen Wanderungen oft genug vor verschlossenen Bibliothekstüren stand, ist es ihr trotzdem gelungen, ein für die Geschichte der niederdeutschen Literatur grundlegendes Werk zustande zu bringen. Die Verfasserin verfügt nicht nur über den für eine solche Arbeit unerläßlichen „Bienenfleiß", sondern sie zeichnet sich auch durch eine zumindest für eine Anfängerin ganz ungewöhnliche Reife der Erkenntnis und des Urteils aus. Mit der in der modernen antipositivistischen Barockforschung nicht allzuhäufigen Tugend der Gründlichkeit vereinigt A. R. die Fähigkeit sowohl der eindringlich-bohrenden geisteswissenschaftlichen Interpretation als auch der überlegenen, aufs feinste differenzierten Stilanalyse. Hinzukommt, daß die Verfasserin, eine Schülerin Günther Müllers, die Kunst der begrifflichen Prägungen virtuos beherrscht, wenn sich auch mehr als einmal der Verdacht einstellt, es entstünde eine unnötig breite Kluft zwischen den naiven und primitiven Aussagen dieser Dichtung und den bis ins Manieristische komplizierten Formulierungen der Interpretin. Der tiefbohrenden Kraft der Exegese entspricht die Breite der Orientierung[1].

Was die Stellung des Niederdeutschen als autonome Sprache betrifft, so werden am Anfang des Barockjahrhunderts die letzten Rückzugsgefechte ausgekämpft. Bis in die dreißiger Jahre lebt das Niederdeutsche noch in der Volksfrömmigkeit, in der Predigt- und Beichtpraxis, und in Ostfriesland sogar noch eine halbe Generation länger. Obgleich schon mit Lauremberg, Baer, Renner und Abel die ersten künstlerischen Wiederbelebungsversuche einsetzen, sind das 17. und 18. Jahrhundert eine in der Geschichte der niederdeutschen Sprache besonders stoffarme Zeitspanne. Da sich die Verfasserin in sprachlichen Dingen auf Agathe Lasch als die führende Vertreterin beruft, ohne sich persönlich auf die Probleme der Sprachlandschaften, Sprachbewegungen u. ä. m. einzulassen, wäre es zu hoffen, daß ihre reichen Materialien Rückwirkungen auf die niederdeutsche Sprachwissenschaft auslösen möchten – gedacht sei hier nicht zumindest an die skandinavische, und vor allem an die so rege schwedische Forschung, die bisher die neueren Jahrhunderte weitgehend vernachlässigt hat.

[1] Nur ganz ausnahmsweise hat die Verfasserin mit dem schwedischen Hinweis S. 102 augenscheinlich ihre Kompetenz überschritten – soll heißen: S. Agrell: Runornas talmystik . . .

Da A. R.'s in mancher Hinsicht vorbildliche Untersuchung sehr viel Wesentliches zur Erkenntnis der sprachlichen und literarischen Kontinuität im niederdeutschen Raume bringt, kann von einer „Belastung mit dem Verdacht wissenschaftlicher Eigenbrötlerei" (S. 3) keine Rede sein. Über die künstlerische Werthaftigkeit der behandelten Literatur macht sich die Verfasserin trotz aller westfälischen Heimatliebe keine Illusionen, handelt es sich doch nicht zumindest um bäuerische Spottlyrik, derbe, unflätige Possen und Zwischenspiele, deren Verfasser mit naiver Selbstverständlichkeit eine vorliegende Motivik übernehmen, so daß mitunter Konglomerate entstehen, die an blühenden Unsinn grenzen, und schließlich um die lyrische Kunst, die nur den einen Zweck hatte, die Tischfreuden einer zechenden und schmausenden Versammlung zu erhöhen. Die ins Uferlose gehende Versmacherei der Hochzeitsgedichte mit ihren Kinderwünschen und Rinderwünschen ist nicht einmal bibliographisch völlig erfaßbar. Angesichts dieser Lage würde es sich doch empfehlen, die vereinzelten Höhepunkte durch stärkere Wertakzente hervorzuheben, so hätten z. B. Anna Ovena Hoyers satirische Genre- und Sittenbilder *De Denische Dörp-Pape* eine einläßlichere und differenziertere Behandlung verdient, denn m. E. sprengen diese in plastischen Zügen gezeichneten, vital-naiven Krugszenen die Grenzen einer bloß aus „galligem Geifern" geborenen religiösen Invektive. Die Hinwendung zur Breite der Überlieferung mußte es mit sich bringen, daß die Verfasserin öfter den Inhalt von Dichtungen, die ihr persönlich unerreichbar waren, nach fremden Angaben hat referieren müssen. Besonders schmerzlich vermißt sie eine Einsichtnahme in das einzige aus dem Zeitalter des Barock überlieferte, niederdeutsche Totenklagelied, ein in der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen aufbewahrtes Unikum (Borchling-Claussen Nr. 3432). Ihr Bedauern ist durchaus berechtigt, denn auf unvergleichliche Weise zeugt dies anspruchlose Lied des *olden Deners* Paul Möller von den im niederdeutschen Sprachraum vorhandenen Möglichkeiten primitivster Altertümlichkeit. Auf dem Hintergrund einer mittelalterlich anmutenden Religiosität besingt der Diener schlicht-patriarchalisch ohne jede Andeutung einer höfischen Distanzhaltung seinen Fürsten. Wenn A. R. aber dies Lied (S. 191) als „das einzige ernste nd. Gedicht überhaupt" bezeichnet, gerät sie in offenkundigen Widerspruch zu ihrer Charakteristik des Dachschen Grethkeliedes und des berühmten Hochzeitliedes *Anke van Tharau*, das, wie Ivar Ljungerud („Niederdeutsche Mitteilungen" 1949) in eingehender Beweisführung zu erhärten sucht, doch höchstwahrscheinlich ebenfalls von S. Dach verfaßt worden ist. Im Falle der Totenklage befindet sich der Rezensent in einer günstigeren Lage als die Verfasserin, sonst entzieht sich die Darstellung aber öfters unserer Nachprüfung. Wo eine solche möglich war, bestätigte sich jedoch der Eindruck des Zuverlässigen, nur kommen (nicht sinnstörende) Druckfehler reichlich häufig vor.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, volkskundliche oder lokalgeschichtliche Einzelfragen anzuschneiden. Einige Probleme grundlegender Art müssen dagegen in möglichster Kürze erörtert werden. Trotz aller begrifflichen und denkerischen Schärfe ist es der Verfasserin nicht gelungen, die schillernde Multivalenz des Schlag- und Schlüsselwortes Barock voll zu durchschauen. Sie findet beispielsweise Spuren des Barockgeistes bei Gabriel Rollenhagen und spricht mit Cysarz vom unterbarocken Rist und überbarocken Gryphius. Verwirrend wirkt ferner der dem Rulmann-Aufsatze Günther Müllers entnommene Terminus „Volksbarock". Dieses und Ähnliches trägt dazu bei, daß es in der Frage der Epochenstruktur zu keiner reinlichen Scheidung kommt. Im niederdeutschen Raume spürt man auf Schritt und Tritt die dem Zeitgeist erfolgreich widerstehenden Kräfte des Konservatismus und Traditionalismus, und so verlängern sich die von der Verfasserin gezogenen geistigen und gattungsgeschichtlichen Linien unmerklich bis in die Goethezeit hinein.

Sind nun die beharrenden Mächte als Ausdruck des Volksgeistes, als reines Aufleuchten der niederdeutschen Volksseele anzusprechen? A. R. bekennt, daß sie, ursprünglich im Banne „des genialen Österreichers" Nadler und seiner „geist- und glutvollen Seh- und Darstellungsweise", erst allmählich ihren Glauben an blutsmäßige Bindungen und stammhafte Verwurzelungen zugunsten eines soziologisch orientierten Denkens in höfischen und städtischen Machtbereichen auf-

gegeben habe. Daß es im seelischen Klima eines Landschaftsraumes gewisse Invarianten gibt, soll keineswegs abgestritten werden, man ist aber – so neuerdings selbst der Franzose Robert Minder in seinem großen Werke „Allemagne et Allemands", Bd. I, 1948 – den poetischen Locktönen der romantischen Stammeskundler nur zu gern gefolgt, und so überspannt auch A. R. trotz ihrer methodologischen Selbstbesinnung bisweilen noch den Volkstumsbegriff. Sie postuliert z. B. ein ursächliches Verhältnis zwischen dem Aufblühen bestimmter Gattungen und den Wesensmerkmalen des niederdeutschen Menschen. Dem mikrokosmischen, genrehaften, ethischen Denken entspreche die Vorliebe für Satire und Idylle, in der Neigung zum Sprichwort bekunde sich die Kontemplationsliebe der Niederdeutschen, Ausdruck der Beharrungstendenzen einer konservativ-vorautonomen Lebensauffassung sei das Fehlen des Romans und der Tragödie. Um sich auf dem schwierigen Gebiet der niederdeutschen Volkstums- und Dichtungsforschung gegen Trugschlüsse zu sichern, sei es empfohlen, das Untersuchungsfeld auf die germanischen Nachbarländer auszudehnen. Aus einer solchen erweiterten Sicht ergibt sich u. a., daß die Großgattungen des Romans und der Tragödie auch in der gleichzeitigen, auf anderen seelischen Voraussetzungen beruhenden dänischen Dichtung fehlen, und daß die Vorliebe für das Sprichwörtliche für alle volksgebundenen germanischen Literaturen wesenstypisch ist (vgl. z. B. die niederländische Dichtung). Und schließlich muß natürlich auch das hochdeutsche Schrifttum niederdeutschen Ursprunges in Rechnung gestellt werden, wodurch sich das Bild in wesentlichen Punkten ändert. Aus einem Vergleich zwischen den verschiedenen germanischen Literaturen zur Zeit des Barock ergibt sich, wie wesentlich die Frage nach dem jeweiligen sozialen Rang der Dichtung, ebenso wie das Problem der rein räumlichen Distanz von den Kraftzentren der europäischen Barockkultur sind. Besonders in der Einführung huldigt die Verfasserin noch einer charakterologischen Betrachtungsweise, sonst dominieren durchaus die soziologischen Aspekte, die ihre äußerste Konsequenz in den kartographischen und tabellarischen Veranschaulichungen des Schlußkapitels erreichen.

Zentralprobleme der deutschen Barockforschung berührt A. R. in einer sehr scharfen Auseinandersetzung mit Erika Vogt (S. 69ff.), deren Untersuchung „Die gegenhöfische Strömung in der deutschen Barockliteratur" (1932) als eine der anregendsten Dissertationen anzusprechen ist, die die deutsche Literaturwissenschaft aufzuweisen hat. Leider ist ihre Polemik gegen E. Vogts „groteske" Behauptungen über die doppelbödige Ethik Graciáns wenig fruchtbar, da sie nur zu deutlich den Stempel des konfessionellen Vorurteils trägt. Wie ein gewisses Vibrieren und Oszillieren schon im Wesen des Aphorismus liegt, bekunden auch die Formulierungen der 300 Merksprüche des *Orâculo manual* ein virtuoses Schweben zwischen moralischem Idealismus und weltmännischer Erfolgsethik. A. R. hat in ihrer Beweisführung sorgfältig die ethisch positivsten Äußerungen angeführt, die sich aber durch andere Zitate teils relativieren, teils eliminieren lassen[2]. Graciáns eigenes Mißgeschick in seinen Beziehungen zur katholischen Kirche spricht auch nicht für die These der Verfasserin. Über die Art und Weise der Rezeption Graciáns in Deutschland zu einer Zeit, wo Bacon, Bessel, Mahrenholz, du Refuge und ähnliche als Meister der Lebenskunst verehrt wurden, braucht man hier kein Wort zu verlieren. Die antihöfische protestantische Bewegung, die übrigens auch in der zweiten Hälfte des Barockjahrhunderts noch lebenskräftig war[3], vertritt eine für die deutsche Barockkultur konstitutive Gegensätzlichkeit, die durch keine Idealisierung wegzuleugnen ist.

Schließlich sei noch ausdrücklich betont, daß das Werk A. R.'s trotz der geäußerten Einwände als eine der tüchtigsten Arbeiten auf dem Gebiet der neueren barockzeitlichen Forschung bezeichnet werden muß.

Aarhus

Erik Lunding

[2] Vgl. *Orâculo manual* (Amsterdam 1659) Nr. 26, *Hallarle su torcedor a cada uno*, Nr. 43, *Sentir con los menos y hablar con las mas* und ferner Nr. 15, 31, 70, 94 . . .

[3] Vgl. Rez. in „German Life and Letters", Oktober 1949, S. 3ff.

AUS DEM INHALT DER FOLGENDEN HEFTE

Abhandlungen: Rudolf Zitzmann, Die Didohandlung in der frühhöfischen Eneasdichtung. — Gerhard Eis, Stammt das Kreuzlied *Ich var mit iuwern hulden* von Hartmann von Aue? — Eduard Hartl, Die Entwicklung des Benediktbeurer Passionsspiels. — Hans Joachim Schoeps, Anna Ovena Hoyers (1584—1655) und ihre ungedruckten schwedischen Gedichte. — Ernst Benz, Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus. — Herman Meyer, Mignons Italienlied und das Wesen der Verseinlage im *Wilhelm Meister*. — Alfredo Dornheim, Goethes „Mignon" und Thomas Manns „Echo". Zwei Formen des „göttlichen Kindes" im deutschen Roman. — Oskar Seidlin, Ist das *Vorspiel auf dem Theater* ein Vorspiel zum *Faust*? — Gerhart Baumann, Goethe: *Über den Dilettantismus*. — Adolf Beck, Mörikes Gedicht *An einem Wintermorgen, vor Sonnenaufgang*. — Wilhelm Vogt, Dichternot. Aus Theodor Fontanes und Bernhard v. Lepels Jugendtagen. — Siegfried Beyschlag, Ludwig Thomas Romandichtung. — Robert Mühlher, Die Dichterphilosophie des *Charon*. — Rainer Gruenter, Formen des Dandysmus. Eine problemgeschichtliche Studie über Ernst Jünger. — Gerhard Loose, Die Tigerlilie. Ein Beitrag zur Symbolik in Ernst Jüngers Buch vom *Abenteuerlichen Herzen*. — Alfred Rammelmeyer, Zur Poetik Anton Pavlovič Čechovs.

Mitteilungen: Ursula von Rauchhaupt, Abschatz — Petrarca: ein Quellennachweis. — Hermann Bräuning-Oktavio, Johann Heinrich Merck, der Erlanger Student, und seine frühesten Kritiken aus dem Jahre 1760. — Andreas Markus, Ein unbekannter Brief Adalbert Stifters.

Forschungsberichte: Kurt Vancsa, Zur österreichischen Literaturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. — August Closs, Forschungsbericht über Germanistik auf englischem Sprachgebiet (Fortsetzung).

Weitere Aufsätze, Mitteilungen, Forschungsberichte und Besprechungen liegen vor oder sind in Aussicht gestellt von Richard Alewyn, Ernst Alker, Adolf Beck, Bernhard Blume, Hans Eggers, Gerhard Fricke, L. L. Hammerich, Klaus Kanzog, Alfred Kelletat, Richard Kienast, Wolfgang Lange, Erik Lunding, Bodo Mergell, Victor Michel, Johannes Pfeiffer, Ulrich Pretzel, Richard Samuel, Karl Ludwig Schneider, Kurt Schreinert, Detlev W. Schumann, Karl Stackmann, Erich Trunz, Benno von Wiese, Klaus Ziegler, Ernst Zinn u. a.

Gedruckt im Druckhaus Tempelhof, Berlin

SPRACHWISSENSCHAFTLICHE STUDIENBÜCHER

Hans Krahe

HISTORISCHE LAUT- UND FORMENLEHRE DES GOTISCHEN

Zugleich eine Einführung in die germanische Sprachwissenschaft
1948. 143 S. Geb. DM 4.95

Richard v. Kienle

GOTISCHE TEXTE

1948, [1949]. 102 S. Geb. DM 2.40

Siegfried Gutenbrunner

HISTORISCHE LAUT- UND FORMENLEHRE DES ALTISLÄNDISCHEN

1951. XII, 172 S. mit 4 Tafeln. Geb. DM 9.60

Gerhard Eis

HISTORISCHE LAUT- UND FORMENLEHRE DES MITTELHOCHDEUTSCHEN

1950. 160 S. Geb. DM 8.25

Hans Siegert

GRIECHISCHES IN DER KIRCHENSPRACHE

1950. 234 S. Geb. DM 10.60

J. B. Hofmann - H. Rubenbauer

WÖRTERBUCH DER GRAMMATISCHEN UND METRISCHEN TERMINOLOGIE

1950. 64 S. Kart. DM 3.30

WINTERS STUDIENFÜHRER

Jörgen Forchhammer

ALLGEMEINE SPRECHKUNDE

1951. VIII, 193 S. 5 Tafeln. Br. DM 10.—. In Leinen geb. DM. 12.—

Hans Gebhart

NUMISMATIK UND GELDGESCHICHTE

1949. 128 S. Br. DM 4-95. In Leinen geb. DM 6.95

Joachim Kirchner

BIBLIOTHEKSWISSENSCHAFT

1951. 250 S. u. 16 Tafeln. Br. DM 7.80. In Leinen geb. DM 9.90

Oskar Kutzner

ALLGEMEINE METHODIK DES STUDIUMS

2. Auflage 1950. XII, 172 S. Br. DM 4.65. In Leinen geb. DM 6.60

Gerhard Rohlfs

ROMANISCHE PHILOLOGIE

I. Teil: Allgemeine Romanistik. Französische und Provenzalische Philologie 1950. VII, 207 S. Br. DM 6.60. In Leinen geb. DM 8.60
II. Teil: 1952. XII, 230 S. Br. DM 10.80. In Leinen geb. DM 12.90

Kurt Schilling

STUDIENFÜHRER ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

1949. VIII, 248 S. mit 16 Abb. Br. DM 7.60. In Leinen geb. DM 9.60

Ernst Schwarz

DEUTSCHE UND GERMANISCHE PHILOLOGIE

1951. VII, 248 S. Br. DM 8.70. In Leinen geb. DM 10.80

Bezug durch jede gute Buchhandlung
Interessenten erhalten Verzeichnis unserer Neuerscheinungen gerne zugesandt

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG